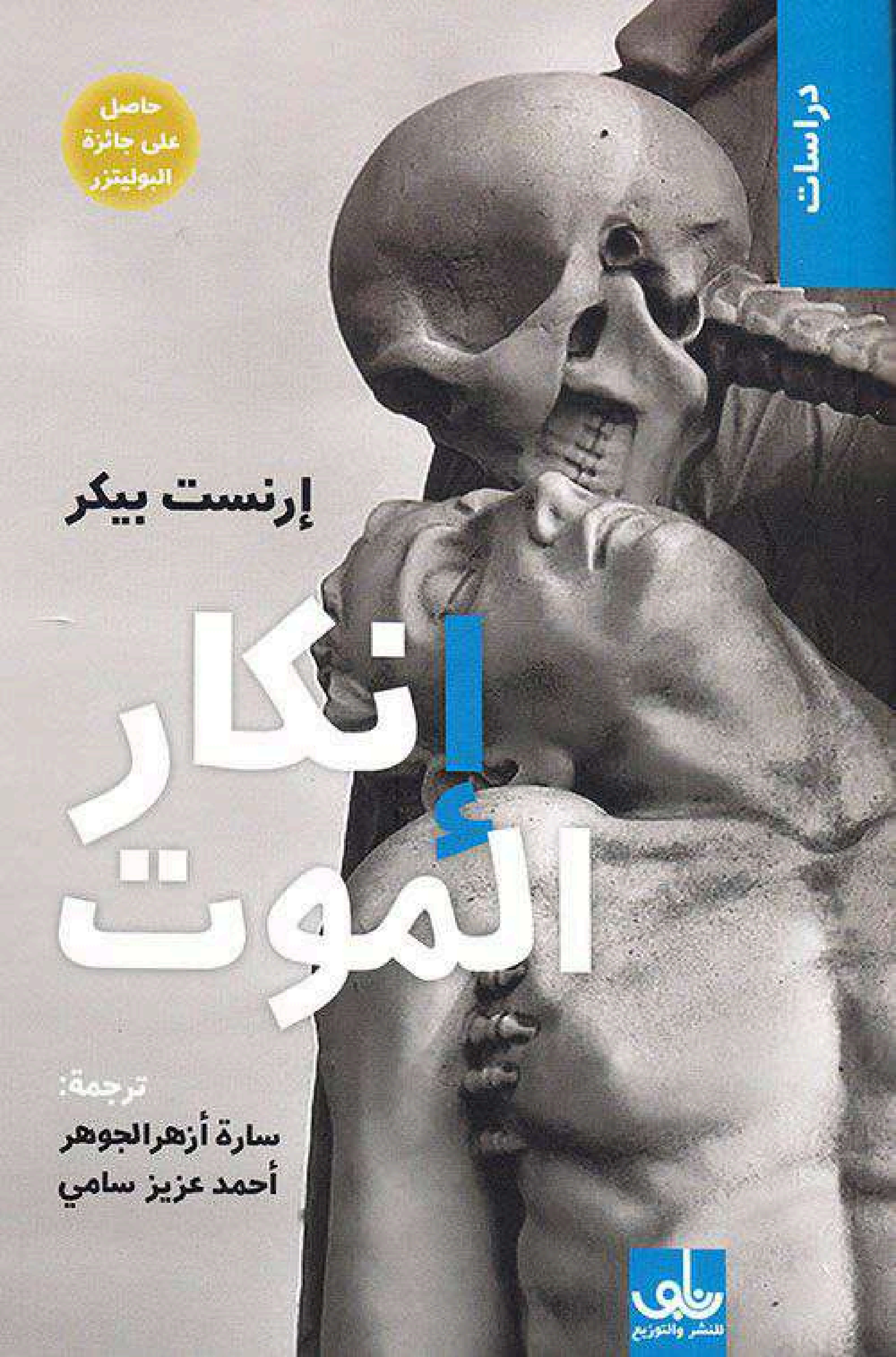

دراسات
حاصل
على جائزة
البوليتزر
إرنست بيكر
إنكار
الموت
ترجمة:
سارة أزهر الجوهر
أحمد عزيز سامي
للنشر والتوزيع


MOHAMED KHATAB





إنكار الموت، إرنست بيكر
ت: سارة أزهر الجوهر، أحمد عزيز سامي

الطبعة الأولى ٢٠٢١

Nabu Publishers
تلفون: ٩٦٤٧٨٠٤٤٢٣٦٢٩+
ص.ب: ٥٠٤٧ مكتب بريد الرشيد، بغداد، العراق
E-mail: info@nabupub.com
التوزيع في العالم العربي: دار التنوير

التصميم والإخراج الفني: وليد غالب

The Denial of Death

إرنست بيكر

إنْكارُ المَوْت

ترجمةُ
سارة أزهر الجوهر   أحمد عزيز سامي



إلى ذكرى والديَّ الحبيبينِ، اللذين وهبانِي مِنْ دونِ قصدٍ- مِنْ بينِ أشياءٍ كثيرةٍ أخرى- الهبةَ الأكثرَ تناقضًا مِنْ بينِ كلِّ الهباتِ، وهي إرباكُ مفهومِ البطولةِ.

لا تضحكْ، لا تندبْ حظَكَ، لا تلعنْ، بل افهمْ.

إسبينوزا

مقدمةٌ

.. تخليتُ عَنْ فكرةِ الكتابةِ في الوقتِ الحاضرِ، ففي العالمِ كمْ هائلٌ مِنَ الحقيقةِ سلفاً، فائضٌ نعجزُ عَنْ استهلاكهِ!

أوتو رانك[1]

يقولُ الدكتورُ جونسون: إنَّ احتمالَ الموتِ يعملُ على تكثيفِ الذّهنِ على نحوٍ يثيرُ العجبَ. تُناقشُ الاطروحةُ الرئيسةُ لهذا الكتابِ مسألة أنَّ للموتِ تأثيراً أكبرَ مِنْ ذلكَ بكثيرٍ، ففكرةُ الموتِ والخوفِ مِنْهُ تُلازمُ الحيوانَ البشريّ أكثرَ مِنْ أيِّ شيءٍ آخرَ؛ إنّهُ الباعثُ الرئيسُ للنّشاطِ البشريّ، النّشاطِ الذي اُبتدِع إلى حدٍ كبيرٍ لدرءِ فاجعةِ الموتِ والتّغلبِ عليهِ، بطريقةٍ ما، عبرَ إنكارِ حقيقةِ أنّهُ المصيرُ الحتميّ للإنسانِ. قدّمَ العالمُ الأنثروبولوجيُّ الشّهيرُ أ. م. هوكارت(*) ذاتَ مرةٍ حُججاً تفيدُ بأنَّ الأقوامَ البدائيةَ لمْ تُعكّرْ صفوَ حياتِهَا بالخوفِ مِنَ الموتِ؛ فقَدْ أظهرتْ عيناتٌ متنقاةٌ بذكاءٍ مِنَ الأدلةِ الأنثروبولوجيّةِ أنَّ الموتَ كانَ مَصحوباً في الغالبِ بالبهجةِ والمراسيمِ الاحتفاليةِ، فبدا أنّ الموتَ مدعاةٌ للاحتفالِ لا الخوفِ- وهذا ما يُشبهُ كثيراً

(*) آرثر هوكارت ١٨٨٣- ١٩٣٩: كان عالماً أنثروبولوجياً ولدَ في بلجيكا. (المترجم)

الطّقوسَ الجنائزيّةَ الأيرلنديةَ،(*) أرادَ هوكارت تفنيدَ التّصورِ القائلِ: إنَّ الواقعَ قدْ أصابَ البدائيّينَ بالذّعرِ، وإنّهم تعاملُوا معَهُ بصبيانيّةٍ مقارنةٍ معَ الإنسانِ الحديثِ.

لقدْ حقّقَ علماءُ الأنثروبولوجيا في الوقتِ الحاليّ إنجازاتٍ كثيرةً في ما يخصُّ إعادةَ تأهيلِ هذا التّصورِ. لكنَّ هذهِ الحجةَ لمْ تُزعزِعْ حقيقةَ أنَّ الخوفَ مِنْ الموتِ شعورٌ جمعيٌّ يعتري الوضعَ البشريَّ. مِنْ المؤكدِ أنَّ البدائيّينَ غالباً ما احتفلُوا بالموتِ، كما وضّحَ هوكارت وآخرونَ؛ لأنّهُمْ آمنُوا أنَّ الموتَ هو الارتقاءُ الأقصى، والسّموُّ الشّعائريُّ النّهائيُّ لصورةٍ أسمى مِنْ الحياةِ؛ للتّلذذِ بالخلودِ في صورةٍ حياتيّةٍ ما. يجدُ معظمُ الغربيّينَ المعاصرينَ صعوبةً في تصديقِ مثلِ تلكَ الاعتقاداتِ بعدَ الآنَ، وهذا ما يجعلُ الخوفَ جزءاً بارزاً للغايةِ من تركيبتِنا النّفسيّةِ.

أحاولُ في صحائفِ هذا الكتابِ البرهنةَ على أنَّ الخوفَ مِنْ الموتِ هو شُعورٌ عالميٌّ يُوحّدُ معطياتِ كثيرٍ مِنْ التّخصصاتِ في العلومِ الإنسانيّةِ، ويجعلُ الأفعالَ البشريّةَ واضحةً ومفهومةً، تلكَ الأفعالُ التي دفناهَا تحتَ جبالٍ مِنْ الحقائقِ، واخفيناهَا بحُججٍ لا تنضبُ عَنْ الدّوافعِ البشريّةِ «الحقيقيّةِ». إنَّ الإنسانَ الباحثَ عَنْ المعرفةِ في عصرِنَا يَرزحُ تحتَ وطأةِ عبءٍ لَمْ يتخيلْ مُسبقاً أنّهُ سيعاني مِنْهُ، إنّهُ ثقلُ فائضِ الحقيقةِ الذي لا يمكنُ استنفادَهُ، فلطالما آمنَ الإنسانُ لعدّةِ قرونٍ خلتْ أنَّ الحقيقةَ ماكرةٌ ومراوغةٌ، وأنّه ما أنْ يقعَ عليهَا حتى تنقضيَ مشاكلُ البشريّةِ، وها نحنُ في العقودِ الأخيرةِ مِنْ القرنِ العشرينِ، تختنقُ حناجرُنَا بالحقيقةِ. كثيرةٌ هي الكتاباتُ التي تتّسمُ بالذّكاءِ، وكثيرةٌ هي الاكتشافاتُ الرّائعةُ، وقدْ كانتْ تعديلاتُنَا

(*) الطّقوسُ الجنائزيةُ الأيرلنديةُ: هي طقوسٌ قديمةٌ تمتدُّ جذورُهَا إلى العصرِ الوثنيِّ، عادةً ما تُمارسُ في الأريافِ، وتستمرُّ لعدّةِ أيامٍ. يؤمن الأيرنلديونُ أنَّ الموتَ «ولادةٌ ثالثةٌ»، بعدَ الولادةِ الفعليّةِ الأولى، وبعدَ ولادةِ التّعميدِ الثّانيةِ. مِنْ الممارساتِ المعروفةِ في هذهِ الطّقوسِ هو إيقافُ السّاعاتِ عَنْ العملِ عندَ وقتِ وفاةِ الشّخصِ، وتُنكّسُ المرايا أو تُدار إلى الحائطِ؛ لأنَّ المرآةَ طريقٌ إلى العالمِ الآخرِ، تُسافرُ الرّوحُ عبرَهَا، وعندَ إدارتِهَا إلى الحائطِ سيكونُ طريقُ الرّوحِ سالكاً. تُقرأُ الأدعيةُ، وتُرتلُ الصّلواتُ في هذهِ الطّقوسِ، كما تُنشدُ الأغانيُ والقصائدُ. (المترجمُ).

وإضافاتُنَا كبيرةً على هذهِ الاكتشافاتِ، وعلى الرّغمِ مِنْ كلِّ ذلكَ ما يزالُ العقلُ صامتاً، بينما يزاولُ العالمُ مهنتَهُ الشّيطانيّةَ العتيقةَ. أتذكرُ أنّني قَدْ قرأتُ كيفَ واجَهَ الخطيبُ صعوباتٍ في حديثِهِ، في الاجتماعِ العلميِّ رفيعِ المستوى في معرضِ سانت لويس العالميّ عام ١٩٠٤م، بسببِ الضّجيجِ الّذي أحدثَهُ استعراضُ الأسلحةِ الجديدةِ في مكانٍ قريبٍ مِنْ الاجتماعِ. قالَ قولاً ينمُّ عنِ تنازلٍ، وتسامُحٍ تجاهَ هذهِ اللّعبةِ التّخريبيةِ الفائضةِ عَنْ الحاجةِ، كما لو أنَّ المستقبلَ ينتمي للعلمِ، وليسَ لسيطرةِ النّزعةِ العسكريّةِ. لقَدْ بيّنتْ الحربُ العالميةُ الأولى ترتيبَ أولوياتِ الأشياءِ على سطحِ هذا الكوكبِ، وأيَّ الفريقينِ يمارسُ ألعاباً تافهةً على عكسِ الفريقِ الآخَرَ. توضّحَ في هذا العامِ مرةً أخرى ترتيبُ الأولوياتِ برسمٍ بيانيٍّ لميزانيةِ التّسليحِ العالميّ، والتي بلغتْ ٢٠٤ مليارَ دولارٍ، في وقتٍ تمرُّ فيهِ البشريّةُ على هذا الكوكبِ بظروفٍ معيشيّةٍ هي الأكثرُ سوءاً حتى الآنَ.

عندها، قَدْ يَسألُ القارئُ عَنْ جدوى إضافةِ مجلّدٍ ثقيلٍ آخرَ إلى فائضِ نتاجِ الحقيقةِ الذي لا طائلَ مِنهُ؛ حسناً، بالطبعِ هناكَ أسبابٌ شخصيّةٌ مِنها: العادةُ، والانسياقُ، والأملُ العنيدُ. وهناكَ إيروس، الرغبةُ في توحيدِ الخبرةِ، وفي الخلقِ، وفي بلوغِ المعنى الأسمى. أعتقدُ أنَّ أحدَ الأسبابِ التي تجعلُ المعرفةَ فائضةً عَنْ الحاجةِ، وعديمةَ الفائدةِ؛ هو أنّها تتناثرُ في كلِّ مكانٍ، تنطقُهَا آلافُ الأصواتِ المتنافسةِ. يتمُّ تسليطُ الضوءِ على أجزاءِ الحقيقةِ عديمةِ الأهميةِ؛ لتبدوَ أكبرَ مِنْ حجمِها، بينما تَقبعُ الأجزاءُ التي تحوي الرّؤى التّاريخيّةَ الجليلةَ تستجدي الانتباهَ؛ فلا نجدُ لهذهِ المعرفةِ مركزاً ينبضُ بحيويةٍ. لاحظَ الباحثُ **نورمان براون**(*) أنَّ العَالَمَ الكبيرَ بحاجةٍ لزيادةِ الإيروسيةِ، مع التّقليلِ من الصّراعاتِ، وهذا ينطبقُ على العَالَمِ الفكريِّ أيضاً. لا مناصَ مِنْ الكشفِ عَنْ آلياتِ الانسجامِ التي توحّدُ الكثيرَ مِنْ المواقفِ المختلفةِ، الأمرُ

(*) نورمان أو. براون ١٩١٣-٢٠٠٢: هو باحثٌ أمريكيّ في تأريخ العصور الكلاسيكيّة وفيلسوفٌ اجتماعي، درسَ واهتم بكثيرٍ من الحقولِ المعرفيّةِ مثل: علم النفس، والأدب، وغيرها. (المترجم)

الذي سيعملُ على الحدِّ مِنْ «الجدالاتِ العقيمةِ والجاهلة»[٢].

لقَدْ كتبتُ هذا الكتابَ في الأساسِ بوصفِهِ بحثاً لتوفيقِ الرؤى المتبلبلةِ عن الإنسانِ والوضعِ البشريِّ، اعتقاداً مِني أنَّ الوقتَ مُؤاتٍ لتأليفِ كتابٍ يشتغلُ على تغطيةِ أفضلِ الأفكارِ في عدّةِ حقولٍ، مِنْ العلومِ الإنسانيّةِ للدّينِ. لقَدْ حاولتُ قدر الإمكانِ عدمَ التّصادمِ معَ أيِّ وجهةِ نظرٍ أو رفضِهَا، مُتغاضِياً عَنْ موقفي الشّخصيّ ونفوري مِنْ أيِّ وجهةِ نظرٍ، إذا ما كانتْ تَنطوي على جوهرِ الحقيقةِ. لقَدْ نَمَا في داخلي على مدى السّنواتِ الماضيةِ إدراكٌ مفادُهُ أنَّ مشكلةَ المعرفةِ الإنسانيّةِ لا تُعالجُ بمعارضةِ الآراءِ المخالفةِ ودحضِهَا، بلْ باحتوائِهَا في بنيةٍ نظريّةٍ أوسعَ. تتمثلُ إحدى مفارقاتِ العمليّةِ الإبداعيةِ في أنّها تصيبُ نفسها بالعطلِ إلى حدٍّ ما حتى تعملَ بشكلٍ صحيحٍ. ما أعنيهِ، عادةً ما يجبُ على المؤلفِ، بغيةَ إنتاجِ عملٍ فكريٍّ ما، أنْ يغاليَ في التّركيزِ عليهِ، وفي جعلِهِ يخالفُ، بطريقةٍ قويّةٍ وتنافسيّةٍ، الصّيغَ الأخرى عِنْ الحقيقةِ؛ فتجرفُهُ مُغالاتُهُ الخاصةُ بعيداً؛ لأنَّ صورتَهُ المميزةَ مبنيةٌ على هذهِ المبالغةِ. بيدَ أنَّ كلَّ مفكرٍ أمينٍ، والذي يكونُ تَجريبياً في الأساسِ ينبغي أنْ يمتلكَ شيئاً مِنْ الحقيقةِ في موقفِهِ، بغضِ النّظرِ عِنْ تطرفِهِ في كيفيةِ صياغتِهِ لهَا. المشكلةُ هي في العثورِ على الحقيقةِ الكامنةِ وراءَ المُغالاةِ، في تشذيبِ الإسهابِ المفرطِ، وتقويمِ الاعوجاجِ، وتضمينِ الحقيقةِ حيثُما تتناسبُ.

السببُ الثاني الذي دفعَني لتأليفِ هذا الكتابِ هو أنّني حظيتُ بأكثرِ مِنْ نصيبي مِنْ المشاكلِ المتعلقةِ بموائمةِ الحقائقِ الصالحةِ في السنواتِ الاثنتي عشرَ الماضيةِ. لقَدْ حاولتُ فَهْمَ أفكارِ فرويد ومفسريهِ وورثتِهِ، وتقطيرِ علمِ النّفسِ الحديثِ، وأعتقدُ أنّني قَدْ نجحتُ أخيراً في مَسعاي. بهذا المعنى، فإنَّ هذا الكتابَ هو عرضٌ أقدمُهُ لطمأنينةِ روحي العلميةِ، إنّهُ قربانٌ لطلبِ المغفرةِ الفكريّةِ؛ ينتابُني شعورٌ أنَّ هذا الكتابَ هو أولُ أعمالِي نُضوجاً.

أحدُ الأشياءِ الرئيسةِ التي أحاولُ فعلَهَا في هذا الكتابِ هو تقديمُ ملخصٍ لعلمِ النّفسِ بعدَ فرويد عبرَ العودةِ، وربطُ التّطورِ السّايكولوجيّ بالقامةِ الفكريّةِ كيركغارد، ومِنْ ثَمَّ تقديمُ حجةٍ لدمجِ علمِ النّفسِ والمنظورِ

الأسطوريّ-الدينيّ. أُسندُ هذهِ الحُجّةَ إلى حدٍّ كبيرٍ على أعمالِ **أوتو رانك**، وقد حاولتُ بجهدٍ أنْ أنسخَ آصرةَ صرحهِ الفكريِّ الرّائع. استغرقَني استيعابُ أعمالِ رانك وقتاً طويلاً، وإذا ما نجحتُ في هذا الصّددِ، فمِنَ المُرجّحِ أنَّ هذا الفهمَ يشتملُ على القيمةِ الرّئيسةِ للكتابِ.

يبدو رانك الاسمَ الأبرزَ في هذهِ الصّفحاتِ، ولرُبّما ستكونُ بضعةُ كلماتٍ تعريفيّةٍ عَنْهُ نافعةً هنا. لاحظَ **فريدريك بيرلز** ذاتَ مرةٍ أنَّ كتابَ رانك «الفنُّ والفنانُ» كانَ عملاً «أكبرَ مِنْ المديحِ»[٣]. أتذكرُ أنَّ هذا الرّأيَ أصابَنِي بالذّهولِ لدرجةِ أنّني ذهبتُ مباشرةً لاقتناءِ الكتابِ، حينَها، لَمْ أكنْ قادراً على تخيّلِ كيفَ يمكنُ لكتابٍ علميٍّ أنْ يكونَ «أكبرَ مِنْ المديحِ». حتى عملُ فرويد نفسه بدا لي جديراً بالمديحِ، وهذا أمرٌ متوقعٌ بطريقةٍ أو أخرى بوصفهِ مُنتَجاً من منتجات العقلِ البشريِّ. لكنَّ بيريس كانَ على صوابٍ، فقَدْ كانَ رانك- كَمَا يُعبّرُ الشّبانُ- «شيئاً آخرَ». لا يُمكنكُ - بسهولةٍ- الاكتفاءَ بمدحِ مُعظمِ أعمالهِ؛ لأنّها إضافةٌ إلى تمتعِهَا بالذّكاءِ المبهرِ، فهي مذهلةٌ، وسخيّةٌ، ورفيعةٌ. تبدو الرؤى في أعمالهِ وكأنّها هِبةٌ، وتتجاوزُ ما هو ضروريٌّ. أتصورُ أنَّ مردَ ذلكَ جزئياً- بالإضافةِ إلى عبقريتهِ- إلى أنَّ تفكيرَ رانك لطالما امتدَّ عبرَ عدّةِ حقولٍ معرفيّةٍ؛ فعلى سبيلِ المثالِ عِنْدَما يتكلمُ عَنْ الحقائقِ الأنثروبولوجيةِ يتوقعُ القارئُ أنّهُ سيتعرفُ على رؤى أنثروبولوجيةٍ، لكنّهُ حصلَ على شيءٍ آخرَ، شيءٍ أكبرَ. إنَّ العيشَ في عصرِ التّخصصِ المفرطِ أفقدنَا احتماليةَ حصولِنَا على هذا النّوعِ من اللّذةِ؛ فالخبراءُ يمنحونَنا إثارةً يتحكمونُ بها بأنفسِهم- هذا إذا ما حفّزوا فينَا الإثارةَ أصلاً.

آمل أنْ تُحققُ مُهمتي بالمرورِ على أعمالِ رانك شيئاً واحداً، وهو إرسالُ القارئ مباشرةً إلى كُتبهِ، فلا بديلَ عَنْ قراءةِ رانك. تبدو نُسخي الشّخصيّةُ من كتبهِ غزيرةً بالملاحظاتِ الاستثنائيّةِ والخطوطِ تحتَ الكلماتِ وعلاماتِ التّعجبِ المزدوجةِ؛ إنّهُ منجمُ سنواتٍ من التّفكيرِ والتّأملِ. معالجتي لأعمالِ أوتو رانك هي عبارةٌ عَنْ موجزٍ لأفكارهِ، وأُسسِهَا، والكثيرِ مِنْ رؤاهِ الأساسيّةِ وآثارِهَا الشّاملةِ. سنتعرفُ هنا على رانك الشّاحبِ، لا رانك البهيّ

المترفِ الـذي نراهُ في كتبـهِ. إضافةً لذلك، عَـرْضُ أيرا بروغـوف التّمهيديُّ وتقييمُـهُ لعمـلِ رانك كانَ صائبـاً للغايةِ ورصيناً في حكمـهِ، لدرجةٍ يصعبُ مَعَها مضاهاتُهُ[4]. إنَّ أعمالَ أوتو رانك مسـتفيضةٌ، ويصعبُ قراءتُها للغايةِ، إنَّهـا كثيفـةُ الأفكارِ لدرجـةٍ تصعـبُ أحياناً عـلى القـارئ الـ(لامتخصص) (العادي) فهمُهَا. لقَدْ كانَ رانك مُدركاً لهذهِ الإشـكاليّةِ بشـكلٍ مُؤلمٍ، ولفترةٍ مِـنْ الزّمـنِ كانَ على أملٍ أنْ تعيدُ أنابيس نن كتابـةَ مؤلفاتِهِ حتى يكونَ لتلكَ المؤلفـاتِ الأثرَ الـذي كانَ ينبغي لهَـا أنْ تُحققَهُ. ما أضعَهُ في هـذا الكتابِ هو فَهْمِي الخاصُ لرانك، أقدمُهُ كُليـاً على طريقتِي الخاصةِ، يبدو وكأنَّهُ «ترجمةٌ» موجـزةٌ لنظامـهِ على أمـلِ أنْ أُيـسّرَ فَهْمَهُ للآخريـنَ. في هذا الكتـابِ أُغطي حديثَهُ عَنْ السّيكولوجيا الفرديّة فقطْ؛ وفي كتابٍ آخرٍ سَوفَ أوضحُ تصورَهُ عَنْ سيكولوجيا التّأريخ.

هنـاكَ عـدّةُ طُـرقٍ للنّظرِ إلى رانـك، يراهُ بعضُهُـم زميلاً رائعـاً لفرويد، وعضـواً في الحلقـةِ المبكرةِ للتّحليلِ النّفسيِّ، والذي سـاعدَ في ذيوعِ أفكارِهَا عبرَ إدخالِ معرفتِهِ الشّخصيّةِ الواسعةِ، وقَدْ بيّنَ كيفَ يمكنُ للتّحليلِ النّفسيّ أنْ ينيرَ الطّريقَ لقراءةِ التّأريخِ الثّقافيِّ والخرافةِ والأُسطورةِ، كما يتضحُ ذلكَ في عملِهِ المبكرِ عن «أُسـطورةِ ولادةِ البطلِ» و «دافعِ سِفاحِ القربى». قَدْ يذهبُ هـؤلاءِ بعيـداً بالقولِ إنَّ رانك لم يسـبقْ لأحـد أنْ حلله نفسـياً، وإنَّ ما يكبته تغلّـبَ عـلى أفضلَ ما فيهِ تدريجيـاً، وإنَّهُ ابتعدَ عَنْ الحياةِ المسـتقرةِ والإبداعيةِ التـي كانَ يَحظَـى بها بالقـربِ من فرويـد، وفي سـنواتِهِ الأخيرةِ تغلّـبَ عليهِ الاضطرابُ الشّـخصيُّ تدريجياً، وماتَ قبلَ آوانِهِ وحيداً ومُحبطاً. يراهُ آخرونَ تابعـاً مُتحمسـاً جداً لفرويـد، الذي حـاولَ مُبكـراً أنْ يكونَ أصيـلاً، وبهذا بالـغَ في اختزالِ التّحليلِ النّفسيِّ. يتعكزُ هذا الـرأي تقريباً على كتابهِ «صدمةُ الولادةِ» فحسب، وعادةً ما ينتهي عِنْدَ هذا الحدِّ. لا يزالُ آخرونَ يرونَ رانك بوصفـه فرداً في حلقةِ أصدقاءِ فرويد المُقرّبَةِ، والمتحمسَ المفضلَ عِنْدَ فرويد، الأخيرُ-أي فرويد- الذي اقترحَ عليهِ أنْ يُكملَ دراسـتَهُ الجامعيةَ وقَدْ دعمَهُ ماليـاً، وقـد وفّى أوتو رانك دَينَـهُ للتّحليلِ النّفسيِّ على شـكلِ رؤى قدّمَهَا في كثيرٍ من المجالاتِ، في التّأريخِ الثّقافيِّ، ونشـوءِ الطّفلِ، وسـيكولوجيا الفنِ،

والنّقـدِ الأدبيِّ، والفكـرِ البدائـيِّ، وغيرِها. باختصارٍ: كانَ شَـخصاً مُتشـعباً ينقصُهُ التّنظيمُ أو الانضباطُ، كانَ الفتى الأعجوبةُ، صورةً عن ثيودور رايك أرقى فِكرياً، إنْ صحَّ التّعبيرُ.

بيدَ أنَّ كُلَّ هذهِ الطّرقِ التي تعملُ على اختصارِ أفكارِ رانك هي خاطئةٌ، ونعلـمُ أنّهـا مأخوذةٌ عموماً من خرافاتِ حلقةِ المحللينَ النّفسـيينَ أنفسَـهم؛ لأنّهـم لَمْ يغفـروا لرانـك ابتعـادَهُ عـن فرويـد والحـطَّ من قيمـةِ رمـزِ الخلودِ خاصتِهـم (فقـد فهمَ رانـك مرارتَهُـم وتفاهتَهُم). الحـقُّ يُقالُ، أعطـى كتابُهُ «صدمـةُ الولادةِ» منتقديهِ سـبباً يسـوّغُ انتقاصَهُم مِنْ مكانتِـهِ؛ فقَدْ كانَ كتاباً مُبالغاً بِهِ، وسـيئَ الطّالعِ، عملَ على تشويهِ صورتِهِ العامةِ، على الرغم مِنْ أنّه أعـادَ النّظرَ فيـهِ وتجاوزَهُ إلى أبعدَ حدٍّ. لَمْ يكنْ رانك مجردَ زميلِ عملٍ لفرويد، أو تابعـاً متفانٍ لنظريّةِ التّحليـلِ النّفسيِّ، فقَدْ كانَ لرانك نظامُ أفكارِهِ الخاصُ المثـاليُّ، والفريـدُ مِنْ نوعِهِ. عَرفَ مِـنْ أينَ يبدأُ، كما عَـرفَ البياناتِ التي كانَ عليهِ اجتيازُهَا، وإلى ما كانتْ تُشيرُ. لقد عرفَ هذه الأشياءَ التي تتعلقُ تحديداً بالتّحليـلِ النّفسـيِّ، والتي رغبَ بتجاوزِهَا وقَدْ تجاوزَهَـا بالفعلِ؛ وعرفَ إلى حـدٍّ مـا الآثارَ الفلسـفيّةَ لنظامـهِ الفكريِّ، ولكـنَّ الوقتَ لَمْ يكنْ كريـماً معَهُ، فقطـعَ حبـلَ حياتِهِ. مِنْ المؤكـدِ أنّه قد صنـعَ نِظاماً مُتكاملاً مثـل أنظمةِ آدلر ويونـغ، فقَـدْ كانَ نظامُهُ الفكريُّ ألمعياً مثل نظاميهِمَا عـلى الأقلِ، إنْ لَمْ يتفوقْ عليهِمَا في بعضِ النّواحيَ. نحترمُ آدلر لثباتِ رأيِهِ، وبصيرتِهِ الثاقبةِ، وإنسانيّتِهِ المتعنّتةِ؛ ويثيرُ يونغ إعجابَنَا لشـجاعتِهِ، وانفتاحِهِ الذي شـملَ العلمَ والدِّينَ؛ لكنَّ رانك ذهبَ أبعدَ من هذينِ الاسمينِ، فلنظامِهِ آثارٌ على التّطورِ الأعمقِ، والأوسعِ للعلومِ الاجتماعيّةِ، ومؤخراً – فقطْ- صارَ مِنْ الممكنِ الانتفاعُ مِنْ هذهِ الآثارِ.

يكتبُ بول روزن(*) عن «أسطورة فرويد»(٥)، وقَدْ لاحظَ بذكاءٍ أنَّ «أيَّ كاتبٍ يسـتغرقُ وقتاً طويلاً لتصحيحِ أخطائِهِ هو... مرموقٌ فعلاً في التّاريخِ الفكـريِّ». على الرغـمِ مِنْ ذلـكَ، فإنَّ الأمرَ برُمتِهِ يُثيرُ الفضـولَ للغايةِ إذا ما

(*) بول روزن ١٩٣٦- ٢٠٠٥: عالمٌ سياسي، أصبحَ مؤرخاً بارزاً في التّحليلِ النّفسي. (المترجم)

عرفنَا أنَّ آدلر ويونغ ورانك صححُوا مُبكراً أغلبَ أخطاءِ فرويد الأساسيّةِ. إنَّ السّؤالَ الذي يُطرحُ على المُؤرخِ- إنْ صحَّ التّعبيرُ- هو ما الذي ألمّ بطبيعةِ حركةِ التّحليلِ النّفسيِّ وبالأفكارِ نفسها، والجمهورِ، والعقلِ الأكاديمي حتى تبقى هذهِ التّصحيحاتُ مهملةً أو معزولةً عَنْ الحركةِ الرّئيسةِ للفكرِ العلميِّ التّراكميِّ.

يجبُ على كُلِّ كتابٍ، حتى وإنْ كانَ يتناولُ نطاقاً واسعاً مِنْ الأفكارِ، أنْ يكونَ انتقائياً للغايةِ فيما يخصُّ الحقائقَ التي يلتقطُهَا من جبلِ الحقيقةِ الذي نتختنقُ تحتَ ثقلهِ. يُذكَرُ كثيرٌ مِنْ المُفكرينَ المُهمينَ بشكلٍ عابرٍ في هذا الكتابِ، وقَدْ يتساءلُ القارئُ: لماذا اتّكأ كثيرٌ على رانك، وبالكادِ أذكرُ يونغ في كتابٍ هدفهِ الرئيسِ هو إطباقُ التّحليلِ النّفسيِّ على الدِّينِ. أحدُ الأسبابِ: هو أنَّ يونغ بارزٌ جداً، ولهُ مفسرونَ كُثرٌ، بينما يَكادُ رانك أنْ يكونَ مجهولاً، ولَمْ يتحدّثْ أحدٌ بالنيابةِ عَنْهُ. هناكَ سببٌ آخرٌ: صحيحٌ أنَّ عملَ رانك يتّسمُ بالصعوبةِ، إلا أنّهُ دائماً ما يكونُ صائباً في المشاكلِ المركزيّةِ، بينما عملُ يونغ ليسَ كذلكَ، كما أنَّ جُزءاً كبيراً مِنْ عملِ يونغ يدورُ عن باطنيةٍ غير ضروريةٍ، وكنتيجةٍ فإنّهُ يَحجبُ بيدٍ ما كشفَهُ باليدِ الأخرى. لا استطيعُ القولَ إنَّ كُلَّ مُجلّداتِهِ عَنْ الخيمياءِ أضافَتْ ولو مقدارَ ذرةٍ إلى وزنِ رؤيتِهِ التّحليليّةِ النّفسيّةِ.

أدينُ بكثيرٍ من الصّياغاتِ الثّاقبةِ عن الطّبيعةِ البشريّةِ للحواراتِ التي دارَتْ بينه وبينَ ماري بيكر، فدقتُهَا وواقعيتُهَا عُملةٌ نادرةٌ للغايةِ. أودُّ أنْ أشكرَ بول روزن على لطفهِ في تمريرِ الفصلِ السّادسِ عبرَ غربالِ معرفتِهِ العظيمةِ بفرويد. قرأ روبرت ن. بيلاه المخطوطةَ كاملة، وأنا ممتنٌ لانتقاداتِهِ العامةِ، واقتراحاتِهِ الدّقيقةِ؛ والتي مكّنتني من تحسينِ الكتابِ بكُلِّ تأكيدٍ. أما بالنسبةِ إلى ملاحظاتِهِ الأخرى، فأخشى أنّها تُشكّلُ دعاماتِ المهمةِ الأكبرِ، والأعمقِ لتغييرِ نَفْسي.

الفصل الأول

مقدمةٌ: الطّبيعةُ البشريّةُ والبطولةُ

في مثل أيامنا هذه، نواجه ضغوطاً جبارة لابتكار مفاهيم تساعد الإنسان على فَهم مُعضلته، فثمّة نزوعٌ تجاه الأفكار الأساسية، وتبسيط التّعقيد الفكريّ الّذي لا داعي له. يؤدي هذا الأمر أحياناً إلى تلفيق أكاذيب كبيرة ترخي التوترات، وتسهّل على الأفعال أخذ مجراها من دون شيء سوى التّسويغات التي يحتاجها الآخرون. بيد أنّ هذا يسمح بفكّ التّرابط بين الحقائق على مهلٍ، الحقائق التي تساعد البشرية على استيعاب ما يحدث لها، ومعرفة أين تكمن مشاكلها بالضبط؟

إحدى الحقائق الأساسيّة التي عُرفتْ منذ زمن بعيدٍ هي فكرة «البطولة»، إلا أننا في عصرنا الأكاديمي «الاعتيادي» لم نفكر ولو لبرهة بأن نُغدقها باهتمامنا أو استعراضها أو نستعملها بوصفها مفهوماً مركزياً. على الرغم من ذلك، لطالما أدرك العقل الشعبي أهمية هذه الفكرة كما قال **ويليام جيمس** - الذي أحاط علماً بكل شيءٍ تقريباً- في مطلع القرن «إن غريزة البشريّة المشتركة تجاه الواقع لطالما ألزمت العالم بأن يكون في الأساس مسرحاً للبطولة»[1]. لم يقتصر هذا الإدراك على العقل الشعبيّ، بل حتى الفلاسفة على مدى العصور، وفي ثقافاتنا على وجه الخصوص، مثل **إيمرسون ونيتشه**،

ولهذا السبب ما تزال مفتونين بهما، فنحن نحبُّ أنْ يتمّ تذكيرنا أن رسالتنا المركزية ومهمتنا الرئيسة على هذا الكوكب هي البطولة(*). إن إحدى طرق النظر إلى التطور الكلي للعلوم الاجتماعيّة، منذ ظهور ماركس، وللعلوم النفسية، منذ ظهور فرويد، هي أنها تمثل تفصيلات وتوضيحات هائلة لمشكلة البطولة البشرية. يحدد هذا المنظور نغمة الجدية التي يسري وفقها نقاشنا: لدينا الآن الأساس العلمي الذي يوصلنا لفهم حقيقي لطبيعة البطولة ومكانتها في حياة الإنسان. إن كان «فهم البشرية الفطري للواقع» صحيحاً، فقد حققنا الإنجاز الرائع المتمثل في الكشف عن ذلك الواقع بطريقة علمية.

إن إحدى المفاهيم الرئيسة لفهم رغبة الإنسان بالبطولة هي فكرة «النرجسيّة». كما ذكّرنا إريك فروم جيداً، بأن هذه الفكرة هي واحدة من مساهمات فرويد العظيمة والراسخة، فقد اكتشف فرويد أنّ كلّ واحدٍ منا يكرر مأساة أسطورة نرسيس(**) اليونانية: لقد استحوذت علينا ذواتنا ولا مفر من ذلك. فإن صببنا اهتمامنا على أي أحد، فعادة ما تكون الاسبقية لذواتنا. يقول أرسطو في مكان ما: الحظُّ هو عندما يُصيب السهمُ الرجل الذي بجانبك. مضت ألفان وخمسمائة سنة من التاريخ ونرجسية الإنسان القابعة في جوهره لم تتزحزح؛ ففي معظم الوقت وبالنسبة إلى معظمنا لا يزال هذا تعريفاً عملياً للحظ. إن شعورنا بأنه يمكن الاستغناء عن كل من حولنا عدانا هو واحدٌ من أحقر خصال النرجسية. قال إيمرسون ذات مرة أننا

(*) في المناقشة الآتية أجد نفسي مضطراً لتكرار وتلخيص الأشياء التي كتبتها في مكان آخر (ولادة وموت المعنى، الطبعة الثانية، نيويورك: فري برس، ١٩٧١) لوضع إطار عمل الفصول الأخرى.

(**) نرجس أو نركسوس أو نرسيس (باليونانية: νάρκισσος) في الميثولوجيا والأساطير اليونانية نركسوس كان صياد من ثيسبيا، بيوتيا أُشتهر لجماله، كان ابن الإله كيفيسيا والحورية ليريوبي، كان مغروراً وفخوراً بنفسه لدرجة تجاهله وإعراضه عن كل من يحبه؛ لاحظت الإلهة نمسيس تصرفه ذاك وأخذته إلى بحيرة حيث رأى انعكاس صورته فيها ووقع في حبها من دون أن يدرك بأنها مجرد صورة، أعجب بصورته لدرجة عجز فيها عن تركها ولم يعد يرغب بالعيش وبقي يحدق بصورته إلى أن مات. (المترجم)

يجب أن نكون على أتم الاستعداد لإعادة خلق العالم كله من أنفسنا، حتى لو لم يكن هناك أيّ شخص آخر. تلك فكرة مخيفة، فنحن لا نعرف كيف ننجح في مسعانا هذا من دون الآخرين، لكن، في أعماقنا نعرف أن المورد الأساس موجود، فبإمكاننا أن نكتفي بأنفسنا إن تطلب الأمر، وإن وثقنا بأنفسنا كما أراد منا إيمرسون. مع ذلك، إن لم نشعر بهذه الثقة من الناحية العاطفية، يكافح معظمنا بكل ما أوتوا من قوة من أجل البقاء، بغض النظر عن عدد من ماتوا من حولنا. إن الكائنَ العضويّ القابع داخلنا مستعدٌ تماماً لملء العالم وحده، حتى لو جفلت عقولنا من هذه الفكرة. هذه النرجسية هي الدافع الذي يوجه الرجال مباشرة نحو نيران الحروب المستعرة: ففي أعماقه، لا يشعر المرء أنه سيموت، بل يشعر فقط بالأسى على من يقف بجواره. إن تفسير فرويد لهذا الأمر هو أن الـ(لاوعي) لا يدرك الموت أو الزمن: ففي الكيمياء الفسيولوجية للإنسان وأغواره العضوية الداخلية، يشعر المرء بالخلود.

لا تلمح هذه الملاحظات على إلى خباثة الإنسان، فهو يقف عاجزاً أمام أنانيته التي يبدو أنها تنبع من طبيعته الحيوانية. إبّان عصور لا حصر لها من التطور، كان على الكائن الحي الحفاظ على أصالته؛ فهو يمتلك هوية كيميائية فسيولوجية وقد كرّس نفسه للحفاظ عليها. وهذه واحدة من المشاكل الرئيسة في عمليات زرع الأعضاء: فالكائن الحي يحمي نفسه من الأجسام الدخيلة، حتى وإن كان قلباً جديداً يبقيه على قيد الحياة. البروتوبلازما تؤوي نفسها وتحصن نفسها ضد هذا العالم، وضد الغزوات التي تهدد أصالتها. يبدو أنها تتمتع بنبضاتها الخاصة، وتتوسع في العالم لتلتهم أجزاء منه. إن أخذت كائنًا حياً كفيفاً أبكماً وأعطيته وعياً واسماً وقدرةً على الوقوف وإدراكاً بأنه فريد من نوعه، عندئذٍ ستحصل على النرجسية. ففي الإنسان، تصبح الهوية الكيمائية الفسيولوجية وشعوره بالاقتدار والفاعلية على وعي بذاتها.

بالنسبة إلى الإنسان، لا يمكن فصل مستوى النرجسية عن تقدير الذات وعن الشعور الأساس بقيمة الذات، وكما تعلمنا، في الغالب من

ألفريد آدلر، أن أكثر ما يحتاجه الإنسان هو الشعور بحصانة تقديره لذاته. بيد أن الإنسان ليس مجرد كرة معتمة من البروتزبلازم الخامل، بل هو مخلوق له اسم ويعيش في عالم مليء بالرموز والأحلام وليس في عالم يتكون من مجرد مادة. أما إحساسه بقيمة الذات فهو إحساس يتكون بشكل رمزي، ونرجسيته الثمينة تتغذى على الرموز وعلى أفكار مجردة من قيمته الشخصية، أفكار مؤلفة من أصوات وكلمات وصور معلقة في الهواء أو تسبح في الذهن أو تُثبّت على الورق. هذا يعني أن توق الإنسان الطبيعيّ للنشاط العضوي ولذة الاندماج والتوسع يمكن تغذيتهما بلا حدود في مجال الرموز، وبهذا يدخلان حيز الخلود. بمقدور الكائن العضوي الفرد أن يتوسع في أبعاد من العوالم والأزمان من دون تحريك أي طرف من أطرافه المادية؛ فيمكن بذلك أن يحكم قبضته على الأبدية حتى عندما يموت لاهثاً.

يتوضح جلياً الصراع لأجل تقدير الذات في مرحلة الطفولة، فلا يخجل الطفل من الإفصاح عما يحتاجه أو يرغب به أكثر من أي شيء آخر، وهكذا تصرخ عضويته مطالبة بنرجسيته الفطرية. يمكن أن يحول هذا الادعاء أو المطالبة حياة البالغين المعنيين بهذا الطفل إلى جحيم، ولاسيما عندما يكون هناك كثيرٌ من الأطفال الذين يتنافسون في آن واحد على امتيازات التوسع الذاتي غير المحدود، وهو ما يمكن أن نسميه «الأهمية الكونية». لا يجب الاستخفاف بهذا المصطلح، فهذا ما يُفضي إليه نقاشنا. لنتحدث بشكل عرضي عن «التنافس بين الأشقاء»، فهو ناتج عرضي للنضوج؛ قليلٌ من التنافسية والأنانية لدى الأطفال الذين أفسدهم الدّلال، والذين لم ينضجوا بعد ليصبحوا كرماء واجتماعيين. إن هذا الأمر شديد الشمول والتكرار على أن يكون مجرد حالة شاذة، بل إنه يعبّر عن جوهر المخلوق ورغبته في التميز وأن يكون الأوحد في الخليقة. عندما تجمع بين النرجسية الفطرية والحاجة الأساسية لتقدير الذات، فإنك تخلق كائناً مجبراً على الشعور بأنه مركز قيمة جوهرية: الأول في الكون، ممثلاً في ذاته كل الحياة. هذا هو سبب الصراع اليومي والمُضني عادةً بين الأشقاء؛ لا يمكن للطفل أن يسمح لنفسه بأن يكون الثاني بعد شقيقه أو أن يتم التقليل من قيمته، ناهيك عن إقصائه. «لقد

أعطيتَه قطعة الحلوى الأكبر!»، «لقد أعطيتَه عصيراً أكثر!»، «إذن، إليك المزيد»، «لقد حصلتْ الآن على عصير أكثر مني!»، «سمحت لها بإشعال النار في الموقد ولم تسمح لي بذلك»؛ «حسناً، أشعل قطعة الورق هذه»، «لكن هذه الورقة أصغر من تلك التي أشعلتها»! وهلم جراً. يجب على الحيوان الذي يحصل على شعوره بالقيمة بصورة رمزية أن يقارن نفسه بدقة مع من حوله حتى يتأكد من أنه لن يحل في المرتبة الثانية. يعد التنافس بين الأشقاء مشكلة حرجة تعكس الوضع البشري الأساس، فالمسألة لا تكمن في أن الأطفال سيئون أو أنانيون أو مستبدون، بل تكمن في أنهم يعبّرون بصراحة عن مصير الإنسان المأساوي الذي يجب عليه أن يُبرر نفسه بيأسٍ على أنه كائنٌ ذو قيمة جوهرية في الكون؛ يجب أن يتميز وأن يكون بطلاً وأن يقدم أكبر مساهمة ممكنة في الحياة، يجب أن يبين بأنه أهم من أيّ شيء أو أيّ شخص آخر.

عندما نُدرك كم هو طبيعيٌ كفاح الإنسان ليصبح بطلاً ومدى تجذر هذا الكفاح في تركيبته التطورية والعضوية وكيف يظهره بوضوح في طفولته، نعرف أن اللافت للنظر هو مدى جهل معظمنا، بشكل واعٍ، بما نريد ونحتاج حقاً. على كل حال، في ثقافتنا وفي عصرنا الحديث خاصّة، تبدو خصلة البطولة عظيمة جداً بالنسبة إلينا، أو نبدو نحن صغار الشأن أمامها؛ جرّبْ وقل لشابٍ ما أنه سيصبح بطلاً وسترى كيف يحمر وجهه خجلاً. نحن نخفي كفاحنا بتكديس أرقام في حسابٍ مصرفي يعكس سراً إحساسنا بالقيمة البطولية، أو نخفيه بامتلاك منزل أفضل بقليل من باقي منازل الحي الذي نسكن فيه، أو سيارة أكبر أو أطفال أذكى. لكن في أعماقنا يرتجفُ ألمُ السمة المميّزة الكونية مهما حاولنا إخفاءه تحت مخاوف ذات نطاقٍ أصغر. يحدث أن يعترف شخصٌ ما في بعض الأحيان بأنه يأخذ بطولته على محمل الجد، وهذا ما تقشعر له أبداننا، كما فعل عضو الكونغرس الأمريكي مندل ريفرز الذي غذّى الماكنة العسكرية بمخصصات كثيرة، معلناً أنه أقوى رجل منذ يوليوس قيصر. قد تنتابنا القشعريرة عندما نفكر بالبطولة الدنيوية، بطولة قيصر ومقلديه، لكن الخلل ليس فيهم، بل في الطريقة التي يشكل وفقها المجتمع نظامه البطولي وفي الأشخاص الذين يسمح لهم

هـذا المجتمع بلعب الأدوار التي شـكلها. إن الرغبـة في البطولة أمرٌ فطري، والاعتراف بهذه الرغبة هو الصدق في عينه، إلا أن الاعتراف بها من المحتمل أن يُفجّر قوة مكبوتة يمكن أن تكون مدمرة للمجتمعات كما يحدث الآن.

والحقيقـة هـي أن هذا هو حال المجتمـع منذ الأزل: نظـامُ عملٍ رمزي وبُنيـة للمكانات والأدوار، وعادات وقواعد للسـلوك مصمم ليكون بمثابة عربة تحمل البطولة الدنيوية. كل سيناريو هو فريد من نوعه إلى حد ما، وكل ثقافة تمتلك نظاماً بطولياً مختلف، وما يسـميه علماء الأنثروبولوجيا «النسـبية الثقافية» ما هو في الحقيقة سوى نسبية أنظمة البطولة في كل أنحاء العالم. لكن كل نظـام ثقافي هو تمثيل درامي للأبطـال الدنيويين، كل نظام يقتطع الأدوار لأداء درجـات متباينة مـن البطولة: من البطولة «العليا» لتشرشـل أو ماو أو بوذا، إلى البطولة «الدنيا» لعاملٍ في منجم فحم وقروي وكاهن بسـيط؛ تلك البطولـة اليومية الاعتيادية الدنيوية التي جبتلها الأيدي العاملة المخشوشـنة التي تقود الأسرة للنجاة إبّان الجوع والمرض.

لا يهـم مـا إذا كان نظـام البطولة الثقافي سـحرياً دينياً وبدائيـاً أو علمانياً علمياً وحضارياً واضحاً، فما يزال نظاماً بطولياً أسـطورياً يعمل الأفراد تحت جناحه لاكتسـاب شعور بالقيمة الأساسية والسـمة المميّزة الكونية والأهمية المطلقـة في الوجـود والمعنـى الـذي لا يمكـن زعزعته. يكسـب النـاس هذا الشعور عبر الاستحواذ على مكان في الطبيعة أو عبر بناء صرح يعكس القيمة الإنسـانية؛ كأن يكون معبداً أو كاتدرائيةً أو عمود طوطم أو ناطحة سحابٍ أو تكوين عائلة تمتد لثلاثة أجيالٍ. إن الأمل والاعتقاد يكمنان في أن الأشياء التي يخلقها الإنسـان في المجتمع ذات قيمة ومعنى أبديين، وأن هذه الأشـياء سـتنجو وتغلب الموت والاضمحلال، وأن الإنسان وما يبني مهمين للغاية. عندمـا قال نورمان أو. براون إنّ المجتمع الغربي منذ نيوتن، بغض النظر عن مدى العلمية والعلمانية التي يدّعيها، لا يزال «دينياً» مثل أي مجتمعٍ آخر، فإن ما قصده هو أن: المجتمع «المتحضر» هو معتقد مفعمٌ بالأمل، واحتجاجٌ بأن العلم والمال والسلع تجعل الإنسان أفضل من أي حيوان آخر. وبهذا المعنى،

فإن كل ما يفعله الإنسان هو ديني وبطولي، وعلى الرغم من ذلك قد يكون ما يفعله الإنسان هو ضرب من ضروب الخيال وعرضة للخطأ.

والسؤال، الذي يصبح حينها أهم سؤال يمكن أن يطرحه الإنسان على نفسه، هو ببساطة: ما مدى وعيه بما يفعل لكسب الإحساس بالبطولة؟ اقترح أنه إذا اعترف الجميع صراحة برغبتهم في أن يكونوا أبطالاً، فسيكون ذلك بمثابة إفشاء مدمر للحقيقة، إفشاء من شأنه أن يدفع الأفراد للمطالبة بأن تمنحهم الثقافة ما يستحقونه- وهو الشعور الأساس بالقيمة الإنسانية بوصفهم مساهمين فريدين في الحياة الكونية. كيف ستتدبر مجتمعاتنا الحديثة أمرها لتلبية مثل هذا المطلب الصريح من دون أن تهتز أسسها؟ وحدها المجتمعات التي نسميها اليوم «بدائية» وفرت هذا الشعور لأعضائها. إن الأقليات في المجتمع الصناعي الحالي، الذين ينادون بالحرية والكرامة الإنسانية، تطالب بسماجة أن تُمنح إحساساً بالبطولة الأساسية، تلك البطولة التي خُدعت بها هذه الأقليات تاريخياً. لهذا تبدو ادعاءات هذه الأقليات مُلحّة ومزعجة للغاية: كيف نفعل مثل هذا الشيء «غير المعقول» في ظل الطريقة التي أُنشئ على أساسها المجتمع الآن؟ عادةً ما نعبّر عن دهشتنا بأن نقول «إنهم يرومون المستحيل».

بيد أنه ليس سهلاً على أي شخص الاعتراف بحقيقة الحاجة إلى البطولة، حتى بالنسبة إلى أولئك الذين يريدون الاعتراف بمطالباتهم، يُوَاجَهون بالتوبيخ. كما سنرى من مناقشتنا اللاحقة، فإن إدراك المرء لما يفعله لكسب إحساسه بالبطولة هو المشكلة الرئيسة للتحليل الذاتي في الحياة، فكل ما هو مؤلم ويثير الأسى فيما اكتشفه عباقرة التحليل النفسي وعباقرة الدين عن الإنسان يدور حول ذعر الاعتراف بما يفعله المرء لنيل تقديره لذاته. هذا هو السبب الذي يجعل البطولات البشرية دافعاً أعمى يثير جنون الناس؛ بالنسبة إلى الأفراد الانفعاليين، فإن الصراخ في سبيل المجد هو أمر غريزي وارتكاسي مثل عواء كلب. أما بالنسبة إلى الجماهير الأكثر خمولاً والتي تتكون من أفرادٍ عاديين، فهذا التوق للمجد يختبئ في أعماقهم بينما هم يتبعون

بتواضع وتململ الأدوار البطولية التي يقدمها المجتمع لهم، محاولين الظفر بالترقيات داخل نظام هذا المجتمع، فهم يرتدون الزي الموحد - لكنهم يسمحون لأنفسهم بالتميز، بشكل بسيط وآمن، عبر وضع شريطٍ صغيرٍ أو وردة حمراء على البدلة، ولكن ليس على الرأس أو الكتفين.

لو أردنا إزالة هذا القناع الشامل وأسوار الكبت المفروضة على الأساليب البشرية الساعية لكسب المجد، فسنصل إلى السؤال الذي يمكن أن يكون أكثر سؤال مُحرر على الإطلاق، السؤال المتمحور حول المشكلة الرئيسة للحياة البشرية: ما مدى صحة نظام البطولة الثقافي، على المستوى التجريبي، الذي يغذي ويدفع البشر؟ ذكرنا قبل قليل الجانب الأكثر دناءة من رغبة الإنسان في الوصول إلى البطولة الكونية، ولكن من الواضح أنّ هناك جانباً نبيلاً أيضاً، فقد يضحّي الإنسان بحياته لخدمة وطنه، ومجتمعه، وعائلته، ويختار رمي نفسه فوق قنبلة يدوية لإنقاذ رفاقه؛ إنه قادر على تقديم أعلى درجة من الكرم والتضحية بالنفس، لكن عليه أن يشعر ويؤمن بأن ما يفعله هو بطولي حقاً وخالدٌ وذو مغزى كبير. إن أزمة المجتمع الحديث تتجسد تحديداً في عدم شعور الشباب بالبطولة في تنفيذ خطة العمل التي وضعتها لهم ثقافتهم؛ فهم لا يعتقدون أن خطة العمل تلك مناسبة، على المستوى التجريبي، لحل مشاكل حياتهم وعصرهم. نحن نعيش أزمة بطولية تمد مجساتها لتصل إلى كل جانب من جوانب حياتنا الاجتماعية: فيزداد عدد المنقطعين عن الدراسة الجامعية، أي المتهربين من البطولة الجامعية وتاركي البطولة التجارية والمهنية وتاركي بطولة النشاط السياسي؛ أصبحنا نواجه الآن صعود «أبطال مُخالفين»، أولئك الذين سيكونون أبطالاً كلٌ على طريقته الخاصة، أو مثل **تشارلز مانسن**(*)، و «عائلته» الخاصة، أولئك الذين كانت بطولاتهم الملتاعة بمثابة صفعة بوجه النظام الذي توقف هو نفسه عن

(*) ولد في ١٩٤٣، مجرم أمريكي وقائد طائفة دينيه. في منتصف عام ١٩٦٧ شكّل ما أصبح يعرف باسم «عائلة مانسن»، وهي شبه كومونة مقرها كاليفورنيا. ارتكب أتباعه تسع جرائم قتل في أربعة مواقع في ١٩٦٩. تآمر مانسون لبدء حرب عرقية، ونتيجه لجرائمه وتآمره حكم عليه بالسجن مدى الحياة. (المترجم)

تمثيل البطولة التقليدية. إن الحيرة العظيمة والاضطراب الذي يهز عصرنا هو أن الشباب قد شعروا، للأفضل أو للأسوأ، بحقيقة اجتماعية تاريخية جليلة: تماماً مثلما توجد تضحيات ذاتية غير مجدية في الحروب الظالمة، هناك بطولات دنيئة في المجتمعات بأكملها: يمكن أن تكون بطولات ألمانيا الهتلرية التدميرية، أو البطولات السخيفة والمخزية المتمثلة بحيازة السلع الاستهلاكية واستعراضها أو تكديس المال والامتيازات التي تميّز الآن أساليبَ كاملةً من المعيشة، سواء أكانت الرأسمالية أم السوفيتية.

إن أزمة المجتمع هي بالطبع أزمة الدين المنظم أيضاً: لم يعد الدين يصلح أن يكون نظاماً بطولياً، وبذلك ازدراه الشباب. إن تم التشهير بثقافة تقليدية ما بصفتها بطولية، فإن الكنيسة نفسها التي تدعم هذه الثقافة تصبح عرضة للتشهير تلقائياً. إذا اختارت الكنيسة، من ناحية أخرى، الإصرار والبقاء على بطولاتها الخاصة، فقد لا تجد أمامها سوى أن تقف ضد هذه الثقافة بطرقٍ حاسمة، وأن تجنّد الشباب ليكونوا أبطالاً مُخالفين فيما يخص أساليب حياة المجتمع الذي يعيشون فيه. وهذه هي معضلة الدين في عصرنا الحالي.

الخاتمة:

ما حاولت القيام به في هذه المقدمة الموجزة هو الإيحاء بأن مشكلة البطولة هي المشكلة الأساسية في حياة الإنسان، وأنها تتعمق في الطبيعة البشرية أكثر من أي شيء آخر؛ لأنها تعتمد على النرجسية العضوية وعلى حاجة الطفل إلى تقدير الذات بوصفه شرطاً لحياته. المجتمع نفسه هو نظام أبطال مُقنن، مما يعني أن المجتمع في كل مكان هو أسطورة حية لأهمية الحياة البشرية، وخلق جريءٌ للمعنى. وبذلك، فإن كل مجتمع هو «دين» سواء اعترف بذلك أم لا؛ «الدين» السوفيتي و«الدين» الماوي هما دينان بكل ما للكلمة من معنى مثل «الدين» العلمي والاستهلاكي، بغض النظر عن المحاولات لإخفاء هذه الحقيقة عبر التخلص من الأفكار الدينية والروحية.

كما سنرى فيما بعد، كان أوتو رانك هو الذي أظهر على المستوى النفسي

الطبيعة الدينية للخلق الثقافي البشري؛ ومؤخراً أحيا هذه الفكرة **نورمان أو. براون** في كتابه «الحياة ضد الموت» و**روبرت جاي ليفتون** في كتابه «الخلود الثوري». إذا قبلنا هذه الاقتراحات، فيجب أن نعترف أننا نتعامل مع المشكلة البشرية العالمية؛ ويجب أن نستعد للتحقيق فيها بأكبر قدرٍ من الأمانة، حتى نُصدم بالكشف عن الذات البشرية بالقدر الذي ستتيحه لنا أفضل الأفكار. لنبدأ إذن سلسلة الأفكار هذه من كيركغارد ونُطلّ على فرويد لنرى إلى أين سيقودنا جرد هذه السنوات الـ ١٥٠ الماضية.

لو كان بإمكان الأمانة الثاقبة لبعض الكتب أن تغير العالم في الحال، فإن المؤلفين الخمسة الذين ذكرتهم عبر السطور الآنفة كانوا سيهزون أساسات الأمم حول العالم، ولكن بما أن الجميع يواصلون عيش حياتهم كما لو أن الحقائق الجوهرية عن الإنسان لم تُعرف بعد، فمن الضروري إضافة وزن آخر إلى كفة ميزان الكشف الذاتي البشري. لمدة خمسة وعشرين عاماً، كنا نأمل ونعتقد أنه إذا استطاعت البشرية أن تستكشف ذاتها، وأن تعرف على نطاق واسع دوافعها القيّمة، فإنها بطريقة ما ستُميل كفة الميزان لصالحها.

الجزء الأول

سيكولوجيا عمق البطولة

لم أشربْ الـراحَ لأجـلِ الطربِ أو تـرك ديني واطـراح الأدبِ
رُمـتُ الحـياةَ دون عقلٍ لحظة فهِمتُ بالسُكرِ لهـذا السببِ

عمر الخيام

الفصل الثاني

ذُعر الموت

أليس واجباً علينا الاعتراف أنه في موقفنا المتحضر إزاء الموت نحن نعيش مرة أخرى، سيكولوجياً، حياة تتخطى إمكانياتنا، ويجب أن نُصلح هذه الحقيقة ونعطيها حقها؟ أليس من الأفضل إعطاء الموت المكان الذي يستحق في الحياة الواقعية وفي أفكارنا، وأن نولي أهمية أكبر بقليل لذلك الموقف الـ(لاواعي) إزاء الموت، الموقف الذي نجحنا في قمعه بحذرٍ حتى الآن؟ لا يكاد يبدو هذا إنجازاً عظيماً، بل يمكن القول إنه خطوة تعيدنا إلى الوراء... إلا أن لهذه الخطوة ميزة الأخذ في الحسبان، بطريقةٍ ما، الحالة الحقيقية للأمور...

سيغموند فرويد[1]

أول ما علينا القيام به بشأن البطولة هو تعرية جوهرها والكشف عن ما يمنح البطولات البشرية طبيعتها ودافعها الخاص. هنا نقدم مباشرة واحدة من أعظم عمليات إعادة اكتشاف الفكر الحديث: أنه من بين كل الأشياء التي تحرك الإنسان، فإن أحد الدوافع الرئيسة هو ذعر الموت. بعد داروين، شقّت مشكلة الموت طريقها إلى الواجهة بعدّها مشكلةً تطورية،

ورأى كثيرٌ من المفكرين على الفور أنها مشكلةٌ نفسية عظمى بالنسبة إلى الإنسان.[٢] كما عرفوا بسرعة كبيرة ما كانت تدور حوله البطولة الحقيقية، كما كتب شالر في مطلع القرن[٣]. البطولة هي أولاً وقبل كل شيء ردُّ فعلٍ على ذعر الموت. أكثر ما نُعجب به هو الشجاعة في مواجهة الموت؛ نقدّم أسمى درجات التمجيد لهذه البسالة؛ إنها تؤثر بعمقٍ في قلوبنا لأننا نشك في مدى شجاعتنا إن واجهنا الموت أنفسنا. عندما نرى رجلاً يقف بشجاعة في مواجهة فنائه، فإننا نشهد أعظم انتصار يمكننا تخيله، وهكذا كان البطل هو مركز الفخر والإشادة الإنسانية ربما منذ بداية التطور البشري على وجه التحديد. ولكن حتى قبل ذلك، كان أسلافنا البدائيون يمتثلون لمن يملكون القوة، والشجاعة، ويتجاهلون الجبناء. لقد رفع الإنسان من شأن الشجاعة الحيوانية إلى حد العبادة.

بدأ باحثو الأنثروبولوجيا والتاريخ، في القرن التاسع عشر، بتشكيل صورة للبطل في العصور البدائية والقديمة، فقد كان البطل هو من يمكن أن يذهب إلى عالم الأرواح أو عالم الموتى، ويعود منه على قيد الحياة. كان لهذا البطل ذريّة في الطوائف الغامضة في شرق البحر الأبيض المتوسط، طوائف قائمة على الموت والنشور، وكان البطل المقدس في هذه الطوائف عائدٌ من عالم الأموات. كما نعلم اليوم عبر بحثنا في الأساطير والطقوس القديمة، كانت المسيحية نفسها منافساً للطوائف الغامضة تلك، منافساً قوياً فاز لعدّة أسباب، منها: تقديم مُعالِج يتمتع بقدراتٍ خارقة أهمها البعث من الموت. إن البهجة العظيمة لعيد الفصح هو النداء الجذِل «المسيح قد قام!»، وهو صدى للبهجة نفسها التي صاح بها مناصرو الديانات الغامضة في مراسم الانتصار على الموت الخاصة بهم. كانت هذه الديانات، كما يقول جي. ستانلي هال على نحو ملائم للغاية، محاولة للوصول إلى « التطهر» ضد أكبر الشرور: الموت والخوف منه[٤]. وجهت كل الأديان التاريخية دفتها نحو المشكلة نفسها، تلك المتمثلة في كيفية تكبد نهاية الحياة. لجأت أديان مثل الهندوسية والبوذية إلى حيلة ذكية مفادها

التظاهر بعدم الرغبة في الولادة من جديد، وهو نوع من السحر المعاكس: الادعاء بعدم الرغبة في أكثر ما ترغب به في أعماقك(٥). عندما استولت الفلسفة على الدين، استحوذت أيضاً على مشكلة الديانات المركزية، وهكذا أصبح الموت «مصدر وحي الفلسفة» الحقيقي، منذ بداية ظهورها في اليونان، وصولاً إلى هايدغر والوجودية الحديثة(٦).

لدينا بالفعل مجلدات من الأعمال والأفكار حول الموضوع، في الدين والفلسفة وحتى العلم بفضل دارون. لكن المشكلة الحقيقية تكمن في كيفية فهمها؛ فتراكُم البحوث والآراء حول موضوع ذعر الموت ضخمٌ جداً بحيث يصعب التعامل معه وتلخيصه بأي طريقة بسيطة. لقد أدى الاهتمام المتجدد بالموت وحده، عبر العقود القليلة الماضية، إلى تكديس كمية هائلة من الأعمال الأدبية، وتلك الأعمال لا تسير باتجاهٍ واحد.

حجة «العقل السّليم»

هناك أشخاص يتمتعون «بعقلٍ سليم» يؤكدون أن الخوف من الموت ليس فطرياً في الإنسان، وأننا لا نولدُ معه. يتفق عدد متزايد من الدّراسات الدّقيقة بشكلٍ جيدٍ إلى حدٍّ ما، والتي تدور حول كيفية تطور الخوف الفعلي من الموت لدى الطفل(٧)، على أن الطفل لا يملك أي معرفة بالموت حتى سن الثالثة إلى الخامسة تقريباً، وكيف يعي الموت؟ إنها فكرة مجرّدة للغاية بعيدة جداً عن خبرته، فهو يعيش في عالمٍ مليء بالأشياء الحية النشطة التي تستجيب له وتسليه وتغذيه. إنه لا يدرك معنى أن تأفل الحياة إلى الأبد، ولا يمكن له الافتراض أين تذهب تلك الحياة بعد أن تختفي. لا يدرك إلا تدريجياً وجود شيءٍ يسمى الموت يأخذ بعض الناس إلى الأبد؛ شيئاً فشيئاً يُسلّم، على مضض شديد، بأن الموت سيأخذ الكل عاجلاً أم آجلاً، لكن هذا الإدراك التدريجي لحتمية الموت يمكن أن يستغرق حتى السنة التاسعة أو العاشرة من عمره.

إن لم يكـن لدى الطفـل أي إدراك بفكرة مجردة مثل النفي المطلق، فإن لديه على الرغم من ذلك مخاوفه الخاصة. إنه يعتمد بشـكل مطلق على الأم ويعـاني الوحدة عندما تغيب عنـه والإحباط عندما يُحرم من مسراته معها، والغضـب عند الجوع والانزعاج، وما إلى ذلك. إذا تُركَ لنفسـه، فسـينهار عالمه وسيشعر الكائن داخله بهذا الانهيار بشكل ما؛ وهذا ما نسـميه فقدان الموضـوع؟؟. أليس هذا القلـق إذن خوفاً فطرياً عضوياً مـن الفناء؟ ومرة أخرى، هناك كثير ممن ينظرون إلى هذه المسألة على أنها مسألة نسبية للغاية. إنهم يعتقدون أنه إذا أدّت الأم دورها بدفءٍ وعلى أكمل وجه، فإن مخاوف الطفل وذنوبه سـتتطور بطريقة منتظمة، وسـيكون قادراً على وضعها بكل حزم تحت سـيطرة شـخصيته النامية [٨]. الطفل الذي مـرّ بتجارب أمومية سـليمة سـينمّي إحساسـاً أساسـياً بالأمان، ولن يكون عرضة للمخاوف المرضية من فقدان الدعم أو الفناء أو ما شـابه ذلك[٩]، وعندما يبلغ السـن المناسـب لفهم الموت بعقلانية، في عامه التاسع أو العاشر، سيتقبله بوصفه جـزءاً مـن نظرته للعـالم، بيد أن الفكرة لن تُفسـد موقفـه المتمثل في وثوقه بذاتـه أمـام الحياة. يَجزِمُ الطبيب النفسي راينغولـد أن القلق من الفناء ليس جزءاً من تجربة الطفل الطبيعية ولكنه تولد عبر تجارب سيئة مع أمٍّ حارمة. [١٠] تضـع هـذه النظرية عبء القلـق بالكامل على من رعـى الطفل وليس على طبيعته. يرى طبيب نفسي آخر– في سـياقٍ أقل تطرفًا– أن الخوف من الموت يتفاقم بشكل كبير في أثناء تجارب الطفل مع والديه؛ وعبر إنكارهما العدائي لدوافع حياته، وبشكل أعم، في أثناء معاداة المجتمع لحرية الإنسان وتوسعه الذاتي[١١].

كما سـنرى لاحقاً، فـإن هذا الرأي يحظى بشـعبية كبـيرة اليوم في ظل الحركة واسعة الانتشار نحو العيش غير المكبوت، والرغبة في حرية جديدة للدوافـع البيولوجيـة الطبيعيـة، وسـلوكٍ جديد مـن الفخر والاسـتمتاع بالجسـد، والتحـرر من الخجـل والشـعور بالذنب وكره الـذات. من هذا المنظور، يبدو ذعر الموت هو من صنيعة المجتمع، وفي الوقت نفسه يستعمله

هـذا المجتمع ضد الأفراد لإبقائهم في حالة خضوع؛ يقول الطبيب النفسي مولـوني إنها «آلية ثقافيـة»، ويصفها ماركوس بـ«الأيديولوجية».[١٢] أما نورمـان أو. براون فقد ذهب إلى أبعد من ذلك، حيث يقول في كتاب مؤثر إلى حـد كبير سنناقشـه قليلاً فيما بعـد، إنه يمكن أن يولـد الطفل وينمو في «بـراءة ثانيـة» من دون خوفٍ من الموت؛ لأن هـذه البراءة لن تنكر الحيوية الطبيعية وستترك الطفل منفتحاً تماماً على الحياة الجسدية[١٣].

انطلاقـاً مـن هـذا المنظور، مـن السـهل أن نلاحظ أن الأفـراد الذين خاضوا تجارب مبكرة سـيئة قد أصبحوا أكثر تركيزًا على القلق من الموت؛ وإذا أصبحوا فلاسفة، عن طريق الصدفة، فمن المحتمل أن يحولوا الفكرة إلى مقولـةٍ مركزيـةٍ تتمحـور حولها أفكارهـم- كما فعل شـوبنهاور، الذي كـره والدته واسـتمر في الإعـلان أن الموت هو «مصدر وحي الفلسـفة». إن كنت تملك بنية شـخصية «متجهمة» أو تجارب مأساوية بشكل خاص، فإنـك مقيدٌ بمصـيرك، وهو أن تصبح متشـائماً. قال لي أحـد علماء النفس ذات مرة إن فكرة ذعر الموت ما هي إلا اسـتيراد الوجوديين واللاهوتيين البروتسـتانت الذين تركت تجاربهم الأوربية ندوبها عليهم أو حملوا الوزن الزائـد للتراث الكالفينـي واللوثري الذي يدور حول إنـكار الحياة. حتى عـالم النفـس المتميـز غاردنر مـورفي يميل نوعاً مـا إلى هذه المدرسـة ويحثنا على دراسـة الشـخص الذي يظهـر ذعراً من الموت ويضـع القلق في مركز أفكاره؛ ويتسـاءل مورفي لماذا لا يمكـن عدُّ الحياة في الحبِّ والفرح حقيقية وأساسية[١٤].

حجة «العقل المعتل»

إن حجّـة «العقل السّـليم» التي نوقشـت الآن هي جانـبٌ واحدٌ من جوانـب صـورة الأبحـاث والآراء المتراكمـة حـول مشـكلة الخوف من المـوت، ولكن هناك جانب آخر من الصورة. سـيتفق عدد كبير من الناس

مع هذه الملاحظ حول التجربة المبكرة، وسيسلمون بأن التجارب قد تزيد من القلق الطبيعي والمخاوف اللاحقة، لكن هؤلاء الناس سيزعمون أيضاً أنـه على الرغم من ذلك فـإن الخوفَ من الموت أمرٌ طبيعي وينتاب الكل، وأن الخوف الأسـاس هو ما يؤثر على المخاوف الأخرى، الخوف الذي لا يمكـن لأحدٍ أن يحصن نفسـه منـه، حتى وإن تنكّر هـذا الخوف تحت كثيرٍ مـن الأقنعة. تحـدث ويليام جيمـس في وقت مبكر جداً عن هذه المدرسـة الفكريـة، و سـمّى الموت- بـما عُرف عنه مـن واقعية زاهية معتـادة- بــ «الدودة في قلب ثمرة» طموح الإنسـان للسـعادة[١٥]. يعتقد **ماكس شيلر** بعينـه، الباحـث في الطبيعـة البشرية، أنـه يجب أن يـراود كل البشر حدس ما بشـأن هذه «الدودة في قلب الثمرة»، سـواء أعترفوا بذلك أم لم يعترفوا بـه[١٦]. عدد لا يحصى من الـرؤى والأفكار الأخرى، والتي سـيتم عرض بعضهـا في الصفحـات اللاحقة، تنتمي إلى هذه المدرسـة، مثل باحثين على شـاكلة فرويـد وكثير مـن أعضاء دائرتـه المقربين، وباحثـين مهمين ممن لا يمارسـون مهنـة التحليـل النفسي. مـاذا سـنفعل في نزاع يقف عـلى طرفيه فريقان متميزان يتوسمان روئ وأفكاراً مميزة؟ ذهب **جاك شورون** إلى أبعد مـن ذلك بقوله إنه يشـك فيـما اذا كان بالإمكان تحديد مـا إذا كان الخوف مـن المـوت هو القلق الأسـاس أم لا[١٧]. في مثل هذه الأمـور، فإن أكثر ما يمكن للمرء فعله هو التحيز واختيار أحد الفريقين، وإبداء الرأي بناءً على الأفكار التي تبدو برأيه أكثر إقناعاً، وتقديم بعض الحجج المقنعة.

أقـف بصراحـة مع هذه المدرسـة الفكريـة الثانية. في الواقـع، إن هذا الكتـاب بأكمله ما هو إلا شـبكة مـن الحجج المبنية عـلى عالمية الخوف من المـوت، أو «ذعـر» المـوت كـما أفضّل تسـميته، وذلـك للتعبير عـن مدى الاستنزاف الذي نعانيه عندما نفكر بهذا الموضوع كثيراً. إن الوثيقة الأولى التي أود عرضها والاسترسـال فيها هي بحث للمحلل النفسي **غريغوري زيلبورغ**؛ إنها مقالة ثاقبة على نحو استثنائي، بالنسبة إلى الإيجاز والاتساع، ولم يتـم التعديل عليها كثيراً على الرغم من أنها نُشرت منذ عدة عقود[١٨].

يذكر زيلبورغ في هذا المقال أن معظم الناس يعتقدون أن الخوف من الموت غائبٌ؛ لأنه نادراً ما يُظهر وجهه الحقيقي؛ لكنه يُحاجج بأنه تحت كل تلك المظاهر فإن الخوف من الموت موجودٌ على نطاقٍ عالمي:

«خلف الشعور بعدم الأمان في مواجهة الخطر، وخلف الشعور بالإحباط والاكتئاب، يتربص دوماً الخوف الأساس من الموت، ذلك الخوف الذي خضع لأكثر التفاصيل تعقيداً وتجلّى في كثير من الطرق غير المباشرة... ما من أحدٍ حرٌ من الخوف من الموت... إن عُصابات القلق والحالات المختلفة من الرهاب وعدد كبير من حالات الانتحار الاكتئابي وكثير من حالات الفصام تُظهِر بوضوح الخوف الدائم من الموت، والذي يصبح منسوجاً مع الصراعات الكبرى للظروف النفسية المرضية المُعطاة... قد نُسلّم بأن الخوف من الموت متجذرٌ دائماً في وظائفنا العقلية»[19]

ألم يقل جيمس الشيء نفسه مسبقاً بطريقته الخاصة؟

«دعْ الذهنَ السليم المتفائل يبذل قصارى جهده في تمكين قدرته الغريبة على عيش اللحظة والتجاهل والنسيان، بيد أن الأساس اللعين موجود هناك بالفعل ليستحضره الذهن، وستكشر الجمجمة على المأدبة»[20]

الفرق في هذين الرأيين ليس في الصور والأسلوب بقدر ما هو في الحقيقة المتمثلة بأن زيلبورغ يأتي بعد نصف قرن تقريباً ويستند على هذا العمل السريري الأكثر واقعية، وليس فقط على التفكر الفلسفي أو الحدس الشخصي. يواصل خط التطور المستقيم طريقه من جيمس وما بعد الداروينيين الذين عدّوا الخوف من الموت مشكلة بيولوجية وتطورية، وهنا أعتقد أن زيلبورغ محقٌ للغاية، وأحب على وجه الخصوص الطريقة التي يطرح بها هذه المسألة، فهو يشير إلى أن هذا الخوف ما هو في الواقع إلا تعبير عن غريزة الحفاظ على الذات، والتي تعمل بوصفها محركاً دائماً للحفاظ على الحياة والسيطرة على المخاطر التي تهدد الحياة:

«سيكون مثل هذا البذل المستمر للطاقة النفسية على مسائل الحفاظ

على الحياة مستحيلاً إن لم يكن الخوف من الموت متأصلاً. إن مصطلح 'الحفاظ على الذات' بحد ذاته يعني ضمناً بذل الجهد ضد بعض قوى التحلل؛ الجانب المحرك هنا هو الخوف، الخوف من الموت».[21]

وبعبارة أخرى، يجب أن يكون الخوف من الموت حاضراً وراء كل وظائفنا الطبيعية، حتى يتسلح الكائن الحي بكل ما يلزم للحفاظ على ذاته. لكن الخوف من الموت لا يمكن أن يكون موجوداً باستمرار في الأداء الذهني للمرء، وإلا فإن الكائن العضوي لن يتمكن من أداء وظائفه.

ويتابع زيلبورغ:

«لو قبع هذا الخوف في وعينا على الدوام لن نتمكن من أداء وظائفنا بشكل طبيعي، وبهذا يجب أن يُكبت بشكل صحيح حتى ننعم بقدر من الراحة. نحن نعلم جيداً أن الكبت يعني أكثر من إبعاد ذلك الخوف ثم نسيان ما تم إبعاده من الأساس والمكان الذي أبعدناه إليه، إنه يعني أيضاً الحفاظ على جهد سايكولوجي مستمر لإبقاء الغطاء مغلقاً وعدم إرخاء يقظتنا الداخلية التي تراقب ذلك الغطاء أبداً».[22]

وهكذا يمكننا أن نفهم ما يبدو وكأنه مفارقة مستحيلة: الخوف الدائم من الموت في الأداء البيولوجي الطبيعي لغريزتنا في الحفاظ على الذات، وكذلك نسياننا التام لهذا الخوف في حياتنا الواعية:

«لذلك نتجول في الأوقات الاعتيادية من دون أن نؤمن بموتنا، كما لو كنا نؤمن تماماً بخلودنا الجسدي. نحن عازمون على التحكم بالموت... بالطبع سيقول المرء إنه يعرف أنه سيموت يوماً ما، لكنه لا يهتم حقاً بذلك، وسيقول إنه يقضي وقتاً ممتعاً في عيش حياته ولا يفكر في الموت أو يزعج نفسه بهذا الخصوص- بيد أن هذا اعتراف لفظي محض بأن تأثير الخوف قد كُبت.»[23]

إن الحجة الناشئة من علم الأحياء والتطور أساسية ويجب أن تؤخذ على محمل الجد، ولا أفهم كيف يمكن استبعادها من أي نقاش.

لغرض البقاء، يجب أن تكون الحيوانات محمية باستجابات الخوف فيما يتعلق بالحيوانات الأخرى والطبيعة نفسها. كان على تلك الحيوانات أن ترى العلاقة الحقيقية بين قواها المحدودة والعالم الخطير الذي انغمست فيه. إن الواقع والخوف يتلاشيان معاً بشكل طبيعي. بما أن الرضيع البشري يكون أكثر تعرضاً للخطر وأكثر عجزاً، فمن الحماقة افتراض أن استجابات الخوف في الحيوانات كانت ستختفي في مثل هذه الأنواع الضعيفة والحساسة للغاية، ومن المنطقي أن نفكر في أن هذه الاستجابات قد شُحذت بدلاً من ذلك، كما اعتقد بعض الداروينيين الأوائل: أن البشر البدائيين الذين كانوا أكثر خوفاً هم أولئك الذين كانوا أكثر واقعيةً إزاء وضعهم في الطبيعة، ونقلوا إلى ذريتهم تلك الواقعية التي كان لها قيمة عالية تتمثل في البقاء على قيد الحياة[٢٤]، وكانت النتيجة ظهور الإنسان كما نعرفه: حيوانٌ شديد القلق يخترع باستمرار أسباباً لقلقه حتى في حالة عدم وجود أيّ أسباب لذلك.

إن الحجة الناشئة من التحليل النفسي هي أقل افتراضيةً ويجب أن تؤخذ بإمعان النظر أكثر. لقد أظهرت لنا شيئاً عن العالم الباطن للطفل لم ندركه أبداً: ألا وهو أن عالمه الباطن مليءٌ بالذعر، ما يجعل الطفل مختلفاً عن الحيوانات الأخرى. يمكننا القول إن الخوف مبرمج في الحيوانات الأقل مرتبة عن طريق الغرائز الفطرية؛ لكن الحيوان الذي لا يملك غرائز لا يملك مخاوفاً مبرمجة بالمقابل. تتشكل مخاوف الإنسان من الطرق التي يتصور بها العالم. والآن، ما الذي يمكن عدّهُ فريداً في إدراك الطفل للعالم؟ أولاً: الارتباك الشديد الناتج من علاقات السبب والنتيجة، ثانياً: الـ(لاواقعية) المطلقة حول حدود قوته، فالطفل يعيش في حالة من الاعتماد التام، وعندما تُلبى احتياجاته، من الأرجح أنه يعتقد أن لديه قوى سحرية ومَقْدِرة مطلقة حقيقة. إن عانى الألم أو الجوع أو الانزعاج، فكلّ ما عليه فعله هو الصراخ، لتتم تهدئته وهدهدته بأصوات لطيفة مُحبة. إنه ساحر بارع في التخاطر الذهني؛ ليس عليه سوى الدمدمة والتخيل، فيتحول العالم كله إلى خاتم في إصبعه.

نـأتي الآن للثمن الذي يجب دفعه لقاء مثل هـذه الإدراكات. في عالم سحري حيث تتسبب الأشياء في حدوث أشياء أخرى بمجرد نظرة استياء أو فكـرة، يمكـن أن يحـدث أي شيء لأي شـخص. عندمـا يعـاني الطفل إحباطـاتٍ حتميـة وحقيقية مـن والديـه، يوجـه كراهيةً ومشـاعر مدمرة تجاههـما؛ مـن دون أن يعـرف أن مشـاعر الضغينـة تلك لا يمكـن تحقيقها على أرض الواقع بالطريقة السـحرية نفسـها التي كان يحقـق عبرها أمانيه السـابقة. يعتقـد المحللون النفسـيون أن هذا الارتباك هو السـبب الرئيس لإحسـاس العجـز والذنب عنـد الطفل. لخـص وال في مقالـه الرائع هذا المفارقة بقوله:

«إن عمليات التنشـئة الاجتماعية لكل الأطفال مؤلمة ومحبطة، وبذلك لا مهـرب أمـام أي طفل مـن تكوين رغبات موت معادية تجاه المتعايشـين الآخريـن في هـذا المجتمـع. لذلـك، لا ينجو أحـد من الخـوف من الموت الشـخصي سـواء أبشـكل مباشر أم رمزي. عادة ما يكون الكبت... فورياً وفعالاً...».[٢٥]

إن الطفـل أضعـف مـن أن يتحمـل المسـؤولية عـن كل هذه المشـاعر التدميريـة، ولا يمكنـه التحكم في التنفيذ السـحري لرغباته. هـذا ما نعنيه بالأنـا غير الناضجـة: فالطفل لا يملك القدرة المؤكـدة على تنظيم تصوراته وعلاقته بالعالم؛ لا يمكنه التحكم في نشاطه وليس لديه أي سيطرة على أفعال الآخرين، وبذلك ليس لديه سيطرة حقيقية على السبب والنتيجة السحرية التـي يشـعر بها، سـواء أفي داخلـه أم في خارجـه في المحيـط أم في الآخرين: عندهـا يمكن أن تنفجر رغباته التدميرية، ورغباته المتعلقة بوالديه أيضاً. إن قوى الطبيعة مشوشـة من الخارج والباطن؛ وبالنسبة إلى الأنا الضعيفة، فإن هذه الحقيقة تتسـبب في توليد كميات من القوة المحتملة المبالغ بها والرهاب الإضـافي. والنتيجـة هي أن الطفـل، أحياناً على الأقل، يعيش مع إحسـاس باطن بالفوضى التي تكون الحيوانات الأخرى محصنة ضدها.[٢٦]

من المفارقات، حتى عندما يطوّر الطفل فَهْماً حقيقياً لعلاقات السبب

والنتيجة، تصبح تلك العلاقات عبئاً عليه؛ لأنه يعممها أكثر من اللازم. أحد هذه التعميمات هو ما يسميه المحللون النفسيون «قانون تاليون». فالطفل يسحق الحشرات، ويرى قطاً يأكل فأراً، ويجعله يختفي، وينضم إلى أسرته في التهام أرنبٍ ما، وهكذا. لقد عرف شيئاً عن علاقات القوة في العالم لكنه لا يستطيع منحها قيمة نسبية؛ فيمكن للوالدين أن يأكلاه ويجعلاه يختفي، ويمكنه بالمقابل أكلهما أيضاً؛ عندما تتوهج عين الأب ذلك التوهج الشرس وهو يضرب فأراً بهراوة، فقد يتوقع الطفل الذي يراقب هذا المشهد أن يتم ضربه بالهراوة أيضاً- ولاسيما إذا كانت تراوده أفكارٌ سحرية سيئة.

لا أريد أن أبدو مثل من يصنع صورة دقيقة للعمليات التي لا تزال غير واضحة بالنسبة إلينا، أو أن أوضح أن كل الأطفال يعيشون في البيئة نفسها ويعانون من المشاكل نفسها؛ أيضاً، لا أريد أن أجعل عالم الطفل يبدو أكثر رهبةً مما هو عليه في معظم الوقت، ولكني أعتقد أنه من المهم إظهار التناقضات المؤلمة الموجودة في هذا العالم لبعض الوقت على الأقل، وإظهار مدى روعة هذا العالم في السنوات القليلة الأولى من حياة الطفل. ربما يمكننا عندئذٍ أن نفهم بشكل أفضل سبب قول زيلبورغ إن الخوف من الموت «يمر بأكثر التفاصيل تعقيداً ويتجلى في كثيرٍ من الطرق غير المباشرة». أو ، كما وصفه وال بإتقان، فإن الموتَ رمزٌ معقّدٌ وليس شيئاً محدداً بوضوح بالنسبة إلى الطفل:

«إن المفهوم الذي يكوّنه الطفل عن الموت ليس شيئاً مفرداً، بل هو مركّب من التناقضات المتباينة... إن الموت بحد ذاته ليس مجرد حالة، بل هو رمزٌ معقد تتفاوت أهميته من شخص لآخر ومن ثقافة إلى أخرى».[٢٧]

يمكننا أيضاً أن نفهم سبب معاناة الأطفال من كوابيسهم المتكررة ورهابهم العالمي من الحشرات والكلاب المؤذية. في بواطنهم المعذبة، تشع رموزٌ معقدة لكثيرٍ من الحقائق غير المقبولة - مثل الذعر الذي يتسبب به العالم ورعب أماني المرء الخاصة والخوف من عقاب الأبوين واختفاء

الأشـياء وخروج كل شيءٍ عن السيطرة. يصعب على أي حيوان استيعاب كل هذا، بيد أن الطفل مجبر على استيعابه، وبذلك يستيقظ صارخاً بانتظامٍ تقريباً في المرحلة التي تمرُّ فيها (أناه) الضّعيفة في طور توحيد الأشياء.

«اختفاء» الخوف من الموت

ومع ذلك، تصبح الكوابيس أكثر تباعداً، ويعاني منها بعض الأطفال أكثر من غيرهم؛ لقد عدنا مرة أخرى إلى بداية مناقشـتنا، إلى أولئك الذين لا يعتقـدون أن الخوف من الموت أمـر طبيعي، والذين يعتقدون أنه مبالغة عصابية تعتمد على خبرات سابقة سيئة. من ناحية أخرى، يتساءل كثير عن تفسير سبب نجاة الأغلبية العظمى من مرحلة اضطراب كوابيس الطفولة وعيشـهم حياة صحية، أكثر أو أقل تفـاؤلاً، من دون أن يزعجهم الموت؟ كما قال مونتين: يمتلك القروي لامبالاة عميقة وصبراً تجاه الموت والجانب المشؤوم من الحياة؛ وإذا قلنا إن السـبب وراء هذا هو غبائه، فعندئذ «دعونا نتعلـم الغباء جميعنا».[٢٨] في يومنا هذا، عندمـا أصبحنا نمتلك معرفةً أكثر مـن مونتـين، نقول «دعونـا نتعلم الكبـت جميعاً» - الكبـت المعنوي الذي سـيكون مفيـداً في هذه الحالة: إنـه الكبت الذي يتولى أمـر الموت بوصفه رمزاً معقداً لمعظم الناس.

بيـد أن اختفاء الخوف من الموت لا يعني أنـه لم يكن موجوداً أبداً. إن حجـة أولئك الذين يؤمنون بعالمية ذعر المـوت الفطري ترتكز في معظمها عـلى ما نعرفه عن مدى فعالية الكبت، وربـما لا يمكن البت في الحجة على الإطـلاق: إذا ادعيت أن مفهوماً ما غير موجود لأنه مكبوت؛ فلا يمكنك أن تخسر؛ وتلك لعبة غير عادلة من الناحية الفكرية؛ لأنك ستحمل البطاقة الرابحة دائـماً. هذا النوع من الجدل يجعل التحليل النفسي يبدو غير علمي لكثير من الناس، وبالأخص حقيقة أن مؤيدي هذه الحجة يمكن أن يدّعوا أن شخصاً ما ينكر أحد مفاهيمهم؛ لأنه يكبت وعيه بحقيقة هذا المفهوم.

لكـن الكبت ليسـت الكلمـة السـحرية للفوز في مسـابقات الحجج، بل هي ظاهرة حقيقية، وقد تمكنا من دراسـة كثيرٍ من مسـاراتها. تمنح هذه الدراسـة ظاهـرة الكبت الشرعيـة بصفتها مفهومـاً علمياً وتجعلهـا حليفاً يمكـن الاعتماد عليه أكثر أو أقل في حجتنا لعدة أسـباب. السـبب الأول: هناك مجموعة متزايدة من الأبحاث التي تحاول الوصول إلى الوعي بالموت الذي يُنكره الكبت- باستخدام الاختبارات النفسية مثل قياس استجابات الجلد الجلفانية: تشير هذه المجموعة بقوة إلى أنه تحت أكثر المظاهر الخارجية لطفاً، يتربص القلق العالمي، تلك «الدودة في قلب الثمرة».[٢٩]

السـبب الآخر: لا شيء مثل الصدمات في العالم الحقيقي يمكن له أن يُخلخـل ذلك الكبت. أبلغ الأطباء النفسـيون مؤخراً عن زيادة في حالات عُصاب القلـق لدى الأطفال نتيجة للهزات الأرضيـة جنوب كاليفورنيا. بالنسـبة إلى هؤلاء الأطفال، كان اكتشـاف أن الحيـاة تتضمن خطراً كارثياً وعبئـاً كبيراً على أنظمة الإنـكار غير المكتملة لديهم، مما تسـبب في فوراتٍ من القلق. أما بالنسبة إلى البالغين، يظهر هذا النوع من القلق عند مواجهة كارثة وشـيكة حيث يأخذ شـكل هلع. في الآونة الأخيرة أصيب كثيرٌ من الأشـخاص بكسـور في الأطراف وإصابات أخرى بعد فتـح باب الأمان في الطائـرات في أثنـاء الإقلاع والقفز من الجناح إلى الأرض؛ ووقعت هذه الحـوادث نتيجة الصوت العالي الناتج من احـتراق الوقود في المحرك. من الواضـح أنه تحـت ضوضاء الصوت العـالي للمحرك غير المـؤذي، هناك أشياءٌ تُصدر صريراً داخل أعماق الكائن.

ولكن الأهم من ذلك هو آلية عمل الكبت: فهو ليس مجرد قوة سلبية تقـاوم طاقـات الحياة؛ بـل إنه يعيش على طاقات الحياة ويسـتغلها بشـكلٍ خـلاّق. أعنـي أن السـعي العضوي التوسـعي يسـتوعب هـذه المخاوفَ بشـكل طبيعي. يبدو أن الطبيعة قد بنتْ في الكائنات ذهنيةً سـليمة فطرياً؛ إنها تعبّر عن نفسـها في رضا الذات، في متعة الكشـف عن قدرات المرء في العالم وفي دمج الأشـياء في ذلك العالم وتغذيـة تجاربه غير المحدودة. هناك

الكثير الكثير من التجارب الإيجابية البحتة، وعندما ينخرط الكائن بها تمنحه الرضا. كما قال سانتايانا ذات مرة: لا بدّ أن الأسد على ثقة بأن الإله يقف إلى جانبه بعكس الغزال. حتى على مستوى العناصر، يعمل الكائن الحي بحيوية ضد كل ما يجعله هشاً عبر السعي لتوسيع وإدامة نفسه في تجربة العيش؛ يتحرك نحو حياة أفضل بدلاً من الانكماش. كما أنه يتجه لكل شيءٍ على حدة، يتجنب التشتيت غير الضروري للنشاط المستهلِك بالكامل؛ وبهذه الطريقة، يبدو كما لو أنه يمكن تجاهل الخوف من الموت أو استيعابه فعلياً في طور توسيع الحياة.

في بعض الأحيان يبدو أنه يمكن ملاحظة مثل هذا الكائن الحيوي على المستوى الإنساني: أفكر حالياً في صورة **زوربا اليوناني** التي صورها **نيكوس كازانتزاكيس**. كان زوربا مثالاً للانتصار الفاتر للشغف اليومي المستنفِد كلياً على الجبن والموت، وقد طهّر بذلك الآخرين في شعلته التي تؤكد على أهمية الحياة. إلا أن كازانتزاكيس نفسه لم يكن شبيهاً بزوربا -وهذا هو جزء من السبب الذي جعل شخصية زوربا تبدو زائفةً قليلاً- بل إن معظم الناس لم يكونوا يشبهونه. ومع ذلك، يتمتع الكل بقدر مناسب من النرجسية الأساسية، على الرغم من أنها ليست النرجسية التي يتمتع بها الأسد على سبيل المثال. إن الطفل الذي يحصل على الغذاء والحب بشكل كافٍ يطور، كما قلنا، إحساساً بأنه يمتلك قوة مطلقة سحرية وشعوراً باستحالة فناء ذاته، إضافة إلى شعوره بالسلطة المؤكدة والدعم المضمون، وبذلك يمكنه أن يتخيل أنه، في أعماقه، أبديُّ الوجود. قد نقول إن كبته لفكرة موته أصبح سهلاً عليه؛ لأنّ حيويته النرجسية تحصنه ضد هذه الفكرة. ربما ساعد هذا النوع من الشخصيات فرويد على القول إن الـ(لاوعي) لا يعرف الموت.

على أي حال، نعلم أن منسوب النرجسية الأساسية يرتفع عندما تكون تجارب طفولة المرء داعمة للحياة بشكل آمن ومعزِزة بدفءِ الإحساس بالذات والشعور بأن ذلك المرء مميز حقاً، الرقم واحد في الخليقة. نتيجة

لذلك، يمتلك بعض الناس قدراً أكبر مما أطلق عليه المحلل النفسي ليون ج. شاول بحذق «الاكتفاء الداخلي».[٣٠] إنه شعور بالثقة الجسدية في حضور التجربة، تلك الثقة التي تساعد المرء على اجتياز مصاعب الحياة الشاقة وحتى التغييرات الحادة في الشخصية؛ يبدو أنها تحل محل الغرائز التوجيهية للحيوانات الأقل مرتبة. لا يسع المرء إلا أن يفكر في فرويد مرة أخرى، فقد كان يتمتع باكتفاء داخلي أكثر من معظم الناس بفضل والدته والبيئة المبكرة المواتية؛ كان يعرف الثقة والشجاعة التي يضخها هذا الاكتفاء للمرء، والذي ساعده ليواجه مصاعب الحياة ومرض السرطان المميت ببطولة رواقية. مرة أخرى، لدينا أدلة على أن الرمز المعقد للخوف من الموت متفاوت جداً في حدته، و كما خلص وال «يعتمد بشكل كبير على طبيعة وتقلبات عملية النمو».[٣١]

لكنني حريصٌ على عدم المبالغة في التركيز على أهمية الحيوية الطبيعية والاكتفاء الداخلي، فكما سنرى في الفصل السادس، حتى فرويد الموهوب بشكل فريد عانى طوال حياته من الرُهاب والقلق من الموت، وقد انتهى إلى إدراك العالم تماماً في إطار مفهوم الذعر الفطري. لا أعتقد أن رمز الموت المعقد يمكن أن يُغيّب على الإطلاق، بغض النظر عن مدى حيوية الشخص وقوة اكتفائه الداخلي. والأكثر من ذلك، إذا قلنا إن هذه القوى تجعل الكبت يسيراً وطبيعياً، فنحن لا نقول إلا نصف الحقيقة؛ في الواقع، تستمد هذه القوى فعاليتها من الكبت نفسه. يجادل الأطباء النفسيون بأن الخوف من الموت يختلف في شدته اعتماداً على عملية النمو، أما أنا فأعتقد أن أحد الأسباب المهمة لهذا التباين هو أن الخوف قد تحول في هذه العملية. إذا تمتع الطفل بتنشئةٍ ملائمة للغاية، فإنها تتضافر لإخفاء الخوف من الموت، وعلى كل حال، يصبح الكبت ممكناً عبر التماهي الطبيعي للطفل بسلطات والديه. إذا كان قد تلقى عناية وتنشئة جيدة، فإن التماهي ينساب بسهولة وثبات، فيغدو انتصار والديه القوي على الموت انتصاره تلقائياً. ما الأكثر فطريةً من العيش على قوىً مفوضة لتبديد خوف المرء؟ وماذا تعني

فترة النمو بأكملها إن لم يكن الإحجام عن مسعى حياة المرء؟ سأتحدث عن هذه المواضيع على طول مسار هذا الكتاب ولا أرغب في الاسترسال الآن في هذه المناقشة التمهيدية.

ما سنراه هو أن الإنسان يقتطع لنفسه عالماً يمكن التحكم به، فهو يدفع نفسه إلى العمل من دون تمحيص أو تفكير، ويتقبل البرمجة الثقافية التي تدير أنفه حيث يُفترض به أن ينظر؛ إنه يمتنع عن قضم العالم قضمةً واحدة كما يفعل العملاق، بل يأخذ لقيماتٍ صغيرة يمكنه التحكم فيها كما يفعل القندس. إنه يستعمل كل أنواع الأساليب التي نسميها «دفاعات الشخصية»، يتعلم عدم كشف نفسه وعدم النشوز؛ يتعلم دمج نفسه في قوى أخرى، سواء أكانت قوى أشخاص حقيقيين أم قوى أشياء أخرى وتأثيرات ثقافية؛ والنتيجة هي أنه يصبح موجوداً في العصمة المُتخيلة للعالم من حوله. ليس ضرورياً أن تنتابه المخاوف عندما تكون قدماه راسخة في الوحل، ومسارات حياته مرسومة في متاهة جاهزة الصنع. كل ما عليه فعله هو المضي قدماً يحذوه نمطٌ إلزامي دافعٌ في «أزقّة العالم» التي يستكشفها الطفل ويعيش فيها لاحقاً بوصفها نوعاً من الاتزان المقيت، «القوة الغامضة لعيش اللحظة والتجاهل والنسيان» كما يقول جيمس. هذا هو السبب الأعمق في كون القروي الذي تحدث عنه مونتين لا يضطرب حتى تحين النهاية، عندما يفرد ملك الموت جناحيه، و الذي كان يتربع طوال الوقت على كتفه، أو على الأقل حتى يجفله الإدراك المبكر المبهم، مثل «الأزواج» في فيلم جون كاسافيتز الرائع. في مثل هذه الأوقات، عندما يبزغ فجر الوعي الذي لطالما طمره النشاط المحموم المخطط له مسبقاً، نرى إعادة تقطير عملية تحويل الكبت- إن جاز التعبير- فينبثق الخوف من الموت في جوهره النقي. هذا هو السبب في معاناة الناس من انهيارات نفسية عندما يصبح الكبت غير مُجدٍ ويبلى العزم الدافع للأنشطة. إلى جانب هذا كله، فإن عقلية القرويين أقل رومانسية بكثير مما أرادنا

مونتين أن نعتقد. عادة ما يكون اتزان القروي مغموراً بأسلوب حياة تتخلله عناصر من الجنون الحقيقي، وبذلك فإن أسلوب الحياة هذا يحميه: تيارٌ خفي من الكراهية والمرارة المستمرتين يتم التعبير عنهما عبر المعاداة والتنمر والمشاحنات والمشاجرات العائلية، ناهيك عن الذهنية التافهة وانتقاص الذات والتطيرات والسيطرة الاستحواذية على الحياة اليومية عبر الاستبداد الصارم، وما إلى ذلك. تحدث جوزيف لوبريتو عن ذلك في مقال له نُشر مؤخراً بعنوان «كيف ترغب في أن تصبح قروياً؟».

سنتطرق أيضاً إلى بُعدٍ واسع آخر يتم فيه تغيير، وتجاوز رمز الموت المعقد عبر الإيمان البشري بالخلود، وتمديد وجود الفرد إلى الأبد. يمكننا الآن استنتاج أن هناك كثيراً من الطرق التي يعمل الكبت عبرها على تهدئة الحيوان البشري القلق، حتى لا يقلق على الإطلاق.

أعتقد أننا قد وفّقنا بين موقفينا المتباينين عن الخوف من الموت، فكلا الموقفين «البيئي» و«الفطري» جزء من الصورة عينها؛ يندمجان بشكل طبيعي مع بعضهما بعضاً، وكل هذا يعتمد على الزاوية التي تنظر منها إلى تلك الصورة، سواء أكانت زاوية إخفاء الخوف من الموت وإحالته أم زاوية غياب ذلك الخوف الجلي. أعترفُ، ينتابني قلق علمي، أنه مهما كانت الزاوية التي تنظر عبرها إلى الصورة، فلن ترى الخوف الفعلي من الموت؛ ولذا أتفق، على مضض، مع شورون على أنه لا يمكن على الإطلاق «الفوز» في هذه الحجة. ومع ذلك، يبرز شيء مهم جداً: هناك صور مختلفة للإنسان يمكنه رسمها والاختيار من بينها.

من جهة، نرى حيواناً بشرياً خاملاً جزئياً تجاه العالم، يلقى قدراً أكبر من الـ«تبجيل» عندما يتناسى مصيره إلى حدٍ ما ويترك نفسه مُنساقاً في دروب الحياة؛ ينعم بأكبر قدر من «الحرية» عندما يعيش في اعتمادٍ وثيق على القوى التي تحيط به، وعندما لا يتحكم في ذاته بنسبة كبيرة. من جهة أخرى، هناك صورة لحيوان بشري حساس للغاية تجاه العالم لا يمكنه

التخلـص مـن تأثيره، يُجـبر على الاعتـماد على قـواه المزيلـة، ويتمتع بقدر أقـل من الحرية عـلى الفعل والحركة، وأقل تحكماً في ذاتـه، ويلقى أكبر قدر مـن التحقير. أيا كانـت الصورة التي نختار، فإنهـا تعتمد إلى حد كبير على أنفسنا. دعونا إذن نستكشف ونطور هذه الصور أكثر لنرى ما تكشفه لنا.

الفصل الثالث

إعادة صياغة بعض الأفكار الأساسية للتّحليلِ النّفسيّ

مسيرتي مُذ كنتُ طفلاً في الخامسة حتى الآن لم تكن إلا خطوة،
أما مسيرة حديث الولادة حتى بلوغ الخامسة، فهي مسافة مرعبة.
ليو تولستوي

الآن وقد حددنا الحجة في الفصلين الأولين، حان الوقت لاستيفاء التفاصيل. لماذا يُعدُّ العالمُ فظيعاً لهذه الدرجة بالنسبة إلى الحيوان البشري؟ لم يواجه الناس مثل هذه المشاكل في نبش ما يلزمهم لمواجهة هذا الرهاب بعلانية وبشجاعة؟ إن الحديث عن هذه الأشياء يأخذنا مباشرة إلى صميم نظرية التحليل النفسي وما يُعدّ الآن ولادة جديدة في علم النفس؛ إنها تكشف طبيعة الإنسان بوضوح وإحاطة مدهشة حقّاً.

معضلة الانسان الوجودية

كنا دائماً على علم أن هناك شيئاً غريباً في الإنسان، شيئاً متجذراً ميّزه وفصله عن الحيوانات الأخرى، كان شيئاً مرتبطاً بجوهره، شيئاً أجبره

على المعاناة من مصيره الغريب، حتى صار الهروب منه ضرباً من المحال. لعصور خلت، عندما تحدث الفلاسفة عن جوهر الإنسان، أشاروا إليه على أنه «ماهيته»، شيء ثابت في طبيعة الإنسان وفي أعماقه، ميزة خاصة أو كُنهٌ. ولكن لم يتم العثور على شيء من هذا القبيل أبداً؛ وهكذا بقيت تلك الخصلة التي تميز الإنسان معضلة لا حل لها. إن السبب في عدم العثور على تلك الماهية أبداً، كما قال إريك فروم في إحدى مناقشاته، هو انعدام وجودها، وأن جوهر الإنسان يتمثل في طبيعته المتناقضة، وحقيقة أنه كائنٌ نصفه حيوان ونصفه الآخر رمز[1]. إن كيركغارد، كما سنرى في الفصل الخامس، هو الذي أقحم التناقض الوجودي في علم النفس الحديث عبر تحليله الرائع لأسطورة آدم وحواء التي نقلت هذا التناقض إلى العقل الغربي. في الآونة الأخيرة، كل عالم نفس عدّ هذا التناقض المشكلة الرئيسة لأفكاره انتهى به الأمر إلى عملٍ ناجع: مثل أوتو رانك (وأرغب في إهدائه فصولاً قادمة في هذا الكتاب)، والذي يعدّ الأكثر اتساقاً وذكاءً منذ كيركغارد، ومثل: كارل يونغ، وإيرك فروم، ورولو ماي، وايرنست شاختال، وإبراهام ماسلو، وهارولد ف. سولورز، ونورمان أو. براون، ولاورا بيرلس، وغيرهم.

قد نسمّي هذا التناقض الوجودي: وضع الفردانية ضمن إطار المحدودية. للإنسان هوية رمزية تنتشله بشدة من الطبيعة، إنه ذات رمزية وكائن يمتلك اسماً وتأريخَ حياة. إنه مبدع بعقلٍ يحلّق بعيداً محاولاً التفكّر بالذرات والـ(لانهائية)، كائنٌ يمكنه وضع نفسه بشكل خلّاقٍ في مكانٍ ما في الفضاء ليتأمل بدهشةٍ كوكبه الخاص. هذا التوسع الهائل وهذه البراعة والأثيرية، هذا الوعي الذاتي يعطي الإنسان حرفياً مكانة إلهٍ صغير في الطبيعة كما أدرك مفكرو عصر النهضة.

ومع ذلك، فالإنسان ليس سوى دودة، وغذاء دودة في الوقت نفسه كما عرف الحكماء الشرقيون أيضاً. هذه هي المفارقة: فهو خارج الطبيعة، لكنها تُقيّده رغماً عنه؛ إنه ذو طبيعة ثنائية، يمكنه أن يُحلّق مع النجوم ومع ذلك فهو محتجزٌ في جسد يلهث الأنفاس ويضخ الدم إلى القلب، جسدٌ كان

مأوى لسمكة وما زال يحمل علاماتها التي تبرهن ذلك. جسده عبارة عن غلاف لحمي مادي غريب عنه في نواحٍ كثيرة، أكثرها غرابةً وأذىً هي أن هذا الجسد يتألم وينزف ويتحلل ويفنى. ينقسم الإنسان حرفياً على نصفين، فهو يمتلك وعياً بتفرده الرائع، وفي أنه شقَّ طريقةً خارجَ الطبيعة بجلالة هائلة، ومع ذلك يعود إلى الأرض بعمق بضعة أقدام ليتعفن في الصمت والظلام ويختفي إلى الأبد. إنه لرعبٌ أن تعيش في خضم هذه المعضلة وتتعايش معها. بكلِّ تأكيد، فإن الحيواناتِ الأدنى مرتبة معفاةٌ من هذا التناقض المرهق؛ لأنها تفتقر إلى هوية رمزية ووعي ذاتي يُصاحب هذه الهوية، فهي تتصرف وتتحرك بتلقائية؛ لأنها تندفع بفعل غريزتها، وإنْ توقفت هذه الحيوانات مؤقتاً عما تفعله فما يكون توقفها إلا فعلاً جسدياً؛ هذه المخلوقات بلا شخصية مميزة، وحتى وجوهها لا أسماء لها.

إنها تعيش في عالم حيث لا وجود للزمن، حيوانات تنبض كما حالها دوماً كأنها كائنات مغفلةٌ. هذا ما سهّل للغاية إطلاق النار وإسقاط قطعان كاملة من الجاموس أو الفيلة، فالحيوانات لا تعرف أن الموت يجتاح المكان، فتتابع الرعي بهدوء بينما تهوي الحيوانات الأخرى عن يمينها وعن شمالها. معرفة الموت هي عملية تأملية ومفاهيمية، والحيوانات معفاةٌ منها، فهي تحيا وتنفى بالـ(لامبالاة) نفسها: بضع دقائق من الخوف، بضع ثوان من الألم، وينتهي الأمر. أما أن يعيش الفرد طوال حياته ومصير الموت يطارده في أحلامه وحتى أكثر أيامه إشراقاً، فهذا شيء آخر.

إن تركت هذا التناقض، بكل ما له من ثقل، يهوى على عقلك ومشاعرك، عندها فقط يمكنك أن تدرك مدى استحالة أن يختبر الحيوان هذا الوضع. أعتقد أن أولئك الذين يتوقعون أن الإدراك الكامل للوضع البشري سوف يدفع الفرد إلى الجنون التام، محقين تماماً. يولد أطفال من حين لآخر بخياشيم أو ذيول، لكن هذه الأمور تبقى طي الكتمان ولا يُعلن عنها أبداً، فمن ذا الذي يريد مواجهة الكائن الأصل الذي كان عليه، وأن يتخبط ويلهث في كونٍ يتجاوز إدراكه؟ أعتقد أن مثل هذه الأحداث توضح معنى التأمل المثير

للقشـعريرة بالنسبة إلى باسكال: «البشر مجانين بالضرورة، وإن تخطوا الجنون فذلك يعني أنهم أصبحوا مجانين بشكل آخر. لقد ذُكرت كلمة «بالضرورة»؛ لأن الثنائيـة الوجوديـة بحد ذاتها تُعدُّ وضعاً تعجيزيـاً أو معضلـة محطِمة، أما كلمة « مجانين» فقد ذُكرت؛ لأنه- كما سـنرى- كل ما يفعله الإنسان في عالمه الرمـزي هـو محاولة لإنـكار مصيره البشـع والتغلب عليه. إنه يغمس نفسـه حرفياً في نسـيانٍ أعمى عبر الألعاب الاجتماعية والحيل النفسية والانهماك في الأمور الشخصية التي تأخذه بعيداً عن واقع حاله، الواقع الذي يُخبره أن كل هذا ما هو إلا شـكل من أشـكال الجنون- جنون مُتفق عليه، جنون مشترك، جنون مقنّع وموقر، ولكنه يبقى جنوناً على الرغم من كل شيء. قال شاندور فرينزي[*]- أحد أكثر العقول ذكاءً في حلقة المحللين النفسيين الأوائل المقربة مـن فرويد- : «الصفات الشـخصية هي ذهان خفي»، وهذه ليسـت فكاهة متعجرفة متضمنة في جوانب علم فتي مُنقّع بالقوة التفسـيرية، بل هي حُكم علمـي ناضجِ ناتجٌ من أكثر أنواع الكشـف عن الذات تدميراً على الإطلاق، والـذي صِيغَ على لسـان رجـلٍ يحاول فهم نفسـه. لقد رأى فرينـزي ما يقبع وراء الأقنعـة البكـماء والأقنعةِ المبتسـمة والأقنعة الرزينـة والأقنعة الراضية التي يسـتعملها الناس لخداع العالم وأنفسـهم بشـأن ذهانهم السري. تساءل إريـك فـروم[٢] مؤخـراً عن السـبب في عدم انحـدار معظم النـاس إلى حافة الجنـون في مواجهة التناقض الوجودي بين الـذات الرمزية، والتي يبدو أنها تمنـح الإنسـان قيمة لا حصر لها في مخطط سرمدي، وبين جسـدٍ قيمته حوالي ٩٨ يورو، وعن كيفية التوفيق بين الاثنين؟

لفهم أهمية ثنائية الوضع البشري، علينا أن نعرف أن الطفل لا يسـتطيع تدبرَ أيٍّ من عنصري هذه الثنائية بشكل كامل، وأن أكثر ما يميزه هو أن يكون سـابقٌ لأوانه أو يمر بمرحلة نضوج مبكر، فيتهاوى عالمه عليه ويتهاوى هو أيضـاً على نفسـه. إنه يمتلك منـذ البداية نظاماً حسـياً متكاملاً يتطور بسرعة

(*) شاندور فرينزي ١٨٧٣ - ١٩٣٣: محلل نفسي مجري، ومنظر ورئيس لمدرسة التحليل النفسي وأحد المقربين لفرويد. (المترجم)

ليستوعب كل أحاسيس عالمه ببراعة فائقة. أضف إلى ذلك التطور السريع للغة والإحساس بالذات، ثم كدّس كل ما ذُكر فوق جسدٍ قاصرٍ عاجزٍ يحاول عبثاً فهم زمام العالم بشكل صحيح وآمن. والنتيجة مضحكة بعض الشيء، فالطفل يُغمر بتجارب ثنائية الجسد والذات من كلا المجالين؛ لأنه لا يستطيع فهم أي منهما فهماً كاملاً. إنه ليس ذاتاً اجتماعيةً واثقة ولا متلاعباً ضليعاً بالفئات الرمزية للكلمات أو الأفكار أو الأسماء أو الأماكن أو الزمن على وجه الخصوص، هذا اللغز العظيم بالنسبة إليه؛ حتى إنه لا يعرف ما هي الساعة. وهو ليس حيواناً بالغاً فعّالاً قادراً على العمل والإنجاب وأداء فعاليات مهمة يراها تحدث حوله؛ فلا يمكنه «التصرف مثل والده» بأي شكل من الأشكال. إنه آية إعجازية في عالم النسيان، وفي كل من تجاربه غير المنتهية حُرِمَ من كثير من الأشياء، لكن الانطباعات تستمر في التدفق إليه وتتفاقم الأحاسيس داخله لتغمر جسده. عليه أن يفهمها وأن يسيطر عليها بشكل من الأشكال؛ أسيفضل الفكر على الجسد أم الجسد على الفكر؟ خيارٌ ليس بالسهل. لا يمكن أن يكون هناك نصرٌ يسيرٌ واضحٌ أو حلٌ مباشرٌ للمعضلة الوجودية التي يعاني منها، فقد بدأت مشكلته هذه تقريباً منذ بداية حياته، ومع ذلك فهو مجرد طفل لا يقوى على التعامل معها.

يشعر الأطفال بأن رموزاً عصيةً على فهمهم تطاردهم، ومطالب لفظية تبدو تافهة وقواعد وقوانين تأخذهم بعيداً عن متعهم في التعبير الصريح عن طاقاتهم الطبيعية، وعندما يحاولون السيطرة على أجسادهم والتظاهر بأن رغباتهم غير موجودة، أي عندما يتصرفون مثل «رجال صغار»، تُخضعهم أجسادهم فجأة وتغمرهم بالقيء والبراز، فينهار الطفل بالبكاء اليائس على ادعائه المتلاشي في كونه حيواناً رمزياً بحتاً. غالباً ما يتعمد الطفل توسيخ نفسه أو تبليل سريره احتجاجاً على فرض قواعد رمزية مصطنعة؛ كما لو أنه يقول إن الجسد هو واقعه الأساس، وإنه يريد البقاء في جنة عدن المادية البسيطة ولا يريد أن يُرمي في عالم «الصواب والخطأ».

بهذه الطريقة ندرك بشكل مباشر ومؤثر أن ما نسميه شخصية الطفل ما

هو إلا أسـلوب حياة يتحقق بعد أعتى الصراعات غير المتكافئة التي يمر بها أي حيوان؛ صراع لا يمكن للطفل اسـتيعابه حقاً؛ لأنه لا يعرف ما يحدث له أو لماذا يسـتجيب كما يفعل، أو ما الذي يقف متأرجحاً على المحك في خضم هذه المعركة. إن ثمنَ الانتصار في هكذا معارك باهضٌ حقاً: فالشخصية هي قناعٌ يرتديه المرء أمام العالم، لكن هذا القناع يمثل هزيمة داخلية. يجد الطفل اسـماً وعائلـةً وعالماً من اللهـو في حيه الـذي يعيش فيه، وكل شيء مناسـبٌ بالنسـبة إليـه، بيد أن دواخلـه مليئة بالذكريات الكابوسـية لمعـارك تعجيزية وقلـق مرعب من الـدم والألم والوحـدة والظلام؛ كلها ممزوجـة برغبات لا يُعرف لها حد وأحاسـيس بجمال وبهاء ورهبـة وغموض لا يوصف، إضافة إلى تخيلات وهلاوس تخلط كل ما ذُكر من قلق ورغبات، في محاولة مستحيلة للموازنة بين الأجسـاد والرموز. سـنرى في الصفحات القادمة كيف تدخل الجنسـانية بتركيزها الحاسـم للغاية، لتضيف مزيداً مـن الإرباك والتعقيد إلى عالم الطفل. في كل الأحوال، النضوج يعني إخفاء مجموعة الندوب الداخلية التي تنبض في أحلامنا.

لـذا نرى أنـه لا يمكـن التوفيق بسـهولة بين بُعـدي الوجـود البشري، والمتمثلين بالجسـد والذات، وهو ما يفسر النصف الثاني من فكرة باسـكال: «أن لا تكون مجنوناً، هو نمطٌ آخر من الجنون». يبين باسـكال هنا أن بإمكان الباحثـين اللامعين في الطبيعة البشرية أن يروا ما وراء أقنعة البشر قبل ظهور التحليل النفسي العلمي بوقت طويل. صحيح أنهم كانوا يفتقرون إلى التوثيق السريري لكنهم رأوا أن أكثر أنواع الكبت هدوءاً أو أكثر الاتزانات قناعةً أو أشد أنواع الرضا عن النفس حميميةً، يكمن في التوجه نحو العالم ونحو ذات المرء. عبر التوثيق السريري لفكر التحليل النفسي، خرجنا بصورة شاملة إلى حـد ما لأنماط الشـخصية البشريـة - ما يمكننا الآن تسـميته «أنماط الجنون» بعد أن قرأنا مقولة باسكال. قد نقول إن التحليل النفسي كشف لنا العقوبات المعقـدة والمتمثلة في إنـكار حقيقة الوضع البشري، ما يمكن أن نسـميه ثمن التظاهر بعدم الجنون.

لـو وجـب علينا أن نقـدم شرحاً موجزاً لكل الفسـاد الـذي عاثه البشر في أنفسـهـم وعالمهم منذ بدايات العصور وحتى يوم غد، فلن يتعلق الشرح بالميراث الحيـواني الـذي ورثـه الإنسـان أو بغرائـزه أو تطوره، بل سـيدور ببساطة حول الضريبة التي يتطلبها ادعاءه العقلانية فيما يحاول إنكار وضعه الحقيقي. سنتحدث عن المزيد من تلك الأفكار لاحقاً.

معنى الشرجية

كان عـلى المفكـر الدقيق في عصر فرويـد أن يعيش حياةً فكريـةً معذبةً، وينعكس هذا على الأقل في السـير الذاتية. يبدو أن هناك كثيراً من الصحة في وجهة النظر الفرويدية التي قُدمت إلى العالم، لكن في الوقت نفسه يبدو الكثير منهـا خاطئاً. لم يكمن غموض إرث فرويد في الأفكار الخاطئة التي امتكلها، حيث كان من السـهل نسـبياً تنحية هذه الأفكار؛ بيد أن المشـكلة كمنت في رؤاه الحقيقيـة العبقريـة، والتي ذُكـرت بطريقـة جعلتها تُظهر جانبـاً واحداً فقـط مـن جانبي الحقيقة، وبذلك نحتـاج قدراً كبيراً مـن العمل والتوضيح للتوفيق بين الجانبين. في الواقع، ما كان مطلوباً هو إطار يمكن له أن يناسب بـدن رؤية التحليل النفسي، بحيث تبرز حقيقة هـذه الرؤية بوضوح لا لبس فيه ومن دون أي شـكل من أشكال التسـهيل أو الغريزية أو البيولوجية التي كانت شـائعة في القرن التاسـع عشر، والتـي يكبل فرويد بهـا رؤى التحليل النفـسي. إن هـذا الإطار هـو إطار وجودي؛ فإعادة تفسـير فرويد في سـياق وجـودي يمنح رؤاه المكانة العلمية التي تسـتحق. تحققت هذه الغاية مؤخراً ببراعة على يد نورمان أو. براون[٣] في إعادة تفسيره لفكرة «الشرجية» وأثرها المحوري في نظرية التحليل النفسي، وربما كانت القيمة الرئيسة لذلك الكتاب عـلى الصعيد التأريخي هي اسـتعادة أكثـر الأفكار باطنية إضافـة إلى الأفكار المغلوطة من جعبة فرويد، ووضعها تحت ملكية علوم الإنسان.

يغرينـي أن أقتبـس ببذخ من المغانـم التحليلية المخبـأة في كتاب براون، ولكن لا فائدة من تكرار ما كتبه مسـبقاً. دعونا نركز على أن المفتاح الأساس

لمشكلة الشرجية هو أنها تعكس ثنائية الوضع البشري؛ ذاته وجسده. تنشأ الشرجية ومشكلاتها في مرحلة الطفولة؛ لأن الطفل يكتشف في هذه المرحلة الاكتشاف المرعب، وهو أن جسده غريب ويمكن أن يُخطئ، ولهذا الجسد سطوة تامة عليه عبر مطالبه واحتياجاته. له أن يحاول قدر إمكانه التحليق بعيداً في خياله، لكنه مجبرٌ دوماً على العودة إلى ذلك الجسد. إن الاكتشاف الأغرب والأكثر خزياً هو معرفة أنّ للجسد ثقباً في المؤخرة بعيداً عن الأنظار تنبعث منه روائح كريهة بل وأكثر من ذلك، تخرج منه مادة نتنة يمقتها الكل، حتى الطفل نفسه، أكثر من أيّ شيء آخر.

في البداية، يستمتع الطفل بشرجه وبرازه، يدخل إصبعه بمرح في فتحة شرجه ويشمه، ثم يلطخ الجدران ببرازه ويلعب ألعاباً تتضمن لمس الأشياء بمؤخرته، وما شابه ذلك. إن هذا هو شكل عالمي للعب يمثل فحوى اللعب نفسه؛ فهو يعكس اكتشاف واستخدام وظائف الجسد الطبيعية، ويدفع الطفل لإتقان حقلٍ غريبٍ بالنسبة إليه، ويرسخ السطوة والسيطرة على القوانين الحتمية للعالم الطبيعي؛ وكل هذا يحدث على شكل رموزٍ وتهيؤات(*) مع اللعب الشرجي، يصبح الطفل فيلسوفاً في الوضع البشري، ولكنه يبقى- مثل حال كل الفلاسفة- مقيداً به، وتصبح مهمته الرئيسة في الحياة إنكار ما يمثله الشرج: وهو أنه في الواقع، إن تعلق الأمر بالطبيعة، فهو ليس أكثر من جسد. إن قيم الطبيعة قيمٌ مادية، والقيم البشرية قيمٌ ذهنية، وعلى الرغم من أن هذه القيم تشمخ بأنفها عالياً، إلا أنها تقوم على البراز، ولا يمكنها أن تكون لولاه، ودائماً ما تخضع له. يقول مونتين إن الإنسان يجلس على أعلى عرش في العالم مرتكزاً على مؤخرته. عادة ما تدفع هذه الحكمة الساخرة الناس إلى الضحك؛ لأنها تنتشل العالم من بركة العنجهية

(*) بما أن اللعب الشرجي هو ممارسة أساسية في السيطرة البشرية، فمن الأفضل عدم التدخل بها. إن أصيب الشخص البالغ بالقلق ومنع هذا اللعب، فإنه بهذا يشحن خاصية الحيوان بجرعة إضافية من القلق، فيصبح اللعب بذلك أكثر تهديداً ويواجه إنكاراً أكبر ويتم التعامل معه بصفته جزءاً غريباً عن ذات الشخص. هذا الإنكار المفرط هو ما نعنيه بـ "الشخصية الشرجية". إذن، فإن التنشئة "الشرجية" ستكون تأكيداً على رعب الجسد الحيواني المهين عبر القمع المكثف.

والخيلاء المصطنع، وتعيد كل شيء إلى قيم المساواة. ولكن إذا ذهبنا أبعد من تلك الحكمة الساخرة، وقلنا : إن البشر لا يجلسون على مؤخراتهم فقط، بل على كومة دافئة ومبخرة من برازهم الخاص، عندها تفقد الحكمة طرافتها، وتصبح مأساة ثنائية الإنسان ووضعهم الهزلي حقيقة لا مهرب منها. لا تمثل فتحة الشرج، ومنتجها المثير للاشمئزاز والعصي على الفهم الحتمية المادية والمحدودية فحسب، بل مصير كل ما هو جسدي: التحلل والموت.

نفهم الآن أن ما سمّاه المحللون النفسيون «الشرجية» أو سمات الشخصية الشرجية هي في الواقع أشكال من الاحتجاج العالمي - الجمعي ضد المصادفات والموت. وبهذه الطريقة، فإن جزءاً كبيراً من مجموعة الرؤى الأكثر باطنية للتحليل النفسي تحقق استمرارية ومغزى جديداً. إن القول: إن شخصاً ما «شرجي» يعني أن هذا الشخص يحاول جاهداً حماية نفسه من مصادفات الحياة وخطر الموت، ويسعى لتسخير رموز الثقافة وسيلة مؤكدة للانتصار على الغموض الطبيعي، محاولاً تصدير فكرة أنه يمكن أن يكون كل شيء ما عدا حيوان. عندما نفتش الأعمال الأنثروبولوجية نجد أن البشر، في كل أنحاء العالم، كانوا شرجيين في بعض المستويات الأساسية من مساعيهم الثقافية؛ ونجد أن الأقوام البدائية غالباً ما أظهرت أكثر جوانبها الشرجية بلا أي خجل على الإطلاق. لقد كانوا أكثر صراحة فيما يخص ماهية مشكلتهم الحقيقية، ولم يجيدوا إخفاء تنكرهم، إن صح التعبير، فيما يخص الـ(لامعصومية) التي يتحلى بها البشر. نقرأ أن رجال قبيلة تشاغا(*) يرتدون سدادة شرجية طوال حياتهم، زاعمين بأنهم أغلقوا فتحة الشرج، ولن يحتاجوا إلى التبرز، وهذا انتصار واضح على المادية البسيطة. أو خذ على سبيل المثال: العادة المتداولة المتمثلة في عزل النساء في أكواخ خاصة في أثناء فترة الحيض، وأضف إلى ذلك حفنة التابوهات المختلفة التي تدور في فلك الحيض: من الواضح أن الإنسان يسعى إلى التحكم في العمليات الغامضة للطبيعة، تلك العمليات التي تعلن عن

(*) قبيلة في تنزانيا. (المترجم)

نفسها داخل جسده، فلا يمكنه السماح لجسده بالسيطرة عليه[4].

توضح الشرجية سبب توق البشر للتحرر من التناقضات والغموض، وسبب رغبتهم بإبقاء رموزهم نقية، تلك التي تشير إلى حقيقتهم، وهنا يجدر وضع خط تحت كلمة حقيقتهم. من جهة أخرى، عندما يرغب البشر حقاً بالاحتجاج على الزيف وعندما يتمردون على رمزيات الثقافة، فإنهم يعتمدون على المادية، فيبسطون ويختزلون الأفكار ويعيدون السلوكيات إلى الكيمياء الأساسية. أفضل مثال على ذلك هو الفيلم «الشرجي» الأخير بعنوان «بروستر مكلاود» (Brewster McCloud)، حيث تهدمت أركان الخطابات، والأوسمة الرسمية، ولُطِّخت الأسطح المزيفة اللامعة بالبراز. تلك رسالة جريئة وجهها صانعو الأفلام المعاصرون: انتشال العالم من مستنقع النفاق عبر تسليط الضوء على الأشياء الأساسية التي تتمحور حول الحياة والجسد. أما المخرج ستانلي كوبريك فقد هزّ الجمهور عندما صوّر كيفية وصول الإنسان إلى الفضاء الخارجي في فيلم «٢٠٠١» مثل قردٍ يرقص على نغمات موسيقى فالس عاطفية لشتراوس. مرة أخرى في فيلم «A Clockwork Orange» أظهر كوبريك كيف يمكن للمرء أن يقتل، ويغتصب بكل تلقائية ورضا، بشكلٍ يتناغم مع السمو البطولي لسمفونية بيتهوفن التاسعة.

إن المزعج في الشرجية هو أنها تكشف أن الثقافة وكل طرق حياة الإنسان الإبداعية هي في جزء أساسٍ منها احتجاج مفبرك ضد الواقع الطبيعي، وإنكار حقيقة الوضع البشري، ومحاولة لنسيان مخلوق مثير للشفقة، ألا وهو الإنسان. كان أحد أكثر الأجزاء المذهلة في دراسة براون هو تقديمه للشرجية الموجودة في جوناثان سويفت. كان الرعب الأعظم بالنسبة إلى سويفت هو حقيقة أنه لا يمكن فصل السمو والجمال والألوهية عن الوظائف الحيوانية الأساسية، ففي رأس الذكر العاشق يتركز الوهم القائل: إن الجمال الرفيع «عبارة عن رأس وأجنحة، من دون أي مؤخرة تشوه هذا الجمال».[5] في إحدى قصائد سويفت يحكي شاب عن التناقض الغريب الذي يمزقه قائلاً:[6]

ولا أتساءل كيف فقدت رشدي؛

آوه سيليا، سيليا، إن سيليا تتغوط!

وبعبارة أخرى، كان ذهن سويفت يحمل تناقضاً مطلقاً «بين حالة أن يقع المرء في الحب وأن يدرك الوظيفة البرازية للحبيب».[7]

في دراسته الرائعة عن الهوس،[8] بيّن إروين شتراوس في وقت سابق كيف كان سويفت نافراً من الطبيعة الحيوانية للجسد بكل قذارته وتعفنها. أعطى شتراوس حكماً أكثر سريرية حول الاشمئزاز الذي شعر به سويفت، حيث عدّه جزءاً من نظرة الوسواسي النموذجية للعالم: «بالنسبة إلى كل المهووسين، يتم فصل الجنس عن الاندماج والتناسل... ، وعبر... عزل الأعضاء التناسلية عن الجسد كله، يتم اختبار الوظائف الجنسية على أنها إفرازات وتحلل».[9] صحيح أن هذه مرحلة شديدة من التجزئة، لكننا جميعنا نرى العالم بعيون مهووسة، على الأقل لجزء من الوقت وإلى حد ما؛ وكما قال فرويد: ليس العصابيون فقط هم من يعترضون بشدة على حقيقة أننا «نولد ما بين البول والبراز»[10]. في خضم هذا الرعب المتمثل في التناقض البشري، يصدح سويفت الشاعر بصوته المعذب قاصداً المعضلة التي تسكننا كلنا، وهي تستحق التلخيص مرة أخيرة: التبرز هو اللعنة التي تنذر بالجنون؛ لأنه يظهر للإنسان محدوديته البائسة وماديته وعدم واقعية آماله وأحلامه. بشكل مباشر أكثر، فإنه يمثل حيرة الإنسان المطلقة أمام لاعقلانية الخلق المحضة: لتصميمه معجزة الوجه البشري العظيمة، واللغز المهيب للجمال الأنثوي المتألق، والربّات الحقيقيات اللواتي تمثلهن النساء الجميلات؛ إنه لمثير خلْقُ كل هذا من لا شيء، من العدم، والتباهي به كشمس الظهيرة؛ أخذ هذه المعجزة ووضع معجزات أخرى بداخلها، عميقاً في غموض العيون البارز، العيون التي أسرت قشعريرة حتى في جسد داروين المتيبس-الذاوي: إن التعايش مع كل هذا، ثم دمجه مع شرجٍ يتبرز! هذا ما يصعب احتماله. الطبيعة تسخر منا ويحيا الشعراء في عذاب جرّاء ذلك.

لقد حاولتُ تغطية جزء بسيط من الصدمة الناجمة من مناقشة علمية

وشعرية لمشكلة الشرجية، وإن نجحت بمسعاي بهذه الطريقة الارتجالية، يمكننا أن نفهم ما يعنيه التناقض الوجودي: هو أن ما يزعج الناس هو التناقض من دون شك، أو الحياة كما هي. تؤدي هذه النظرة إلى إعادة فحص شاملة للنظرية الفرويدية، ولا تشمل إعادة الفحص هذه المشكلة الشرجية فقط، بل تتعداها لفكرة فرويد المركزية، عقدة أوديب. دعونا الآن نعرج على هذا الموضوع باستعمال الصياغة الجديدة الرائعة لبراون مرة أخرى.

المسعى الأوديبي

غالبًا ما كان فرويد يميل إلى فهم الدوافع البشرية بطريقةٍ «بدائية»، لو صح التعبير، لدرجة أنه عندما ينفصل عنه تلاميذٌ مثل: **رانك وفرينزي** أحياناً يتهمونه بالسذاجة، وهذا اتهام مثير للسخرية بالطبع، ولكنْ هناك شيءٌ ما يدفعهم إلى هذا القول- ربما ما يقصدونه هو التعنت الذي اتصف به فرويد في تمسكه بالصيغه الجنسية المتشددة. بغض النظر عن مدى تغيره في وقت لاحق من حياته، ظل دائماً متمسكاً برسالة عقيدة التحليل النفسي وحارب ضد تخفيف حدة الدوافع التي ظن أنه كشفها، وسوف نفهم السبب بشكل أفضل في فصل لاحقٍ.

خُذْ عقدة أوديب على سبيل المثال. في بحوثه المبكرة، قال فرويد: إن هذا العقدة كانت الديناميكية المركزية في الحياة النفسية. من وجهة نظره، كان لدى الطفل الذكر دوافع جنسية فطرية، حتى إنه أراد امتلاك والدته، لكنه في الوقت نفسه يعلم أن والده هو المنافس، فيكبت عدوانيته القاتلة تجاهه. السبب في كبته لعدوانيته هو أنه يدرك أن الأب أقوى منه جسدياً، وأن نتيجة معركة مفتوحة بينهما ستكون انتصار الأب وإخصاء الابن. وبذلك، فإن فظاعة الدم والبتر، إضافة إلى الأعضاء التناسلية الأنثوية التي تبدو وكأنها قد تشوهت؛ كلها أثبتت أن الإخصاء كان حقيقة.

عدّل فرويد في وجهات نظره طوال حياته، لكنه لم يتخلَ عنها أبداً. ولا عجب في ذلك، فقد استمرَّ الأفراد الذين درس حالاتهم في تأكيد وجهات

نظـره بطريقة حيمية. كان هناك خطبٌ بالفعـل فيها يخص الشرج والأعضاء التناسلية وبُنية الأسرة والجماع، خطبٌ بمثابة حجر عتيق أثقل نفس المصابين بالعصـاب. اعتقـدَ فرويد أن ثقـلاً مجهداً كهذا لا بدّ أن يعود لزمن سـحيق، منذ انفصال الإنسان أول مرة عن نسل أسلافه الرئيسات، واعتقدَ أيضاً أن الذنـب الذي نشـعر به في أعماقنا مرتبط بالجرائـم الأولى، ألا وهي قتل الولد لأبيـه، وزنـا المحـارم المرتكـب في الفترات المعتمـة لعصور ما قبـل التأريخ، فترسـخ الذنب عميقاً حتى اختلط مع الجسـد والجنس والـبراز، وأخيراً مع الأبويـن. لم يتخـلَ فرويـد عـن آرائه أبداً؛ لأنهـا كانت صحيحـة في إيحاءاتها الأوليـة حول الوضـع البـشري، ولكن ليس بالمعنى الدقيـق الذي كان يفكر فيه، أو بالأحرى، ليس في الإطار الذي قدمه. نُدرك اليوم أن كل الحديث عن الدم والبراز والجنس والشعور بالذنب صحيح، لكن ليس بسبب دوافع قتل الأب، وارتكاب سفاح القربى، أو الخوف من الإخصاء الجسدي الفعلي؛ بل هو صحيح؛ لأن كل هذه الأشياء تعكس رعب الإنسان من وضعه الحيواني الأسـاس، ذلـك الوضـع الذي لا يسـتطيع فهمـه، ولاسـيما في طفولته، ولا يستطيع تقبّله عندما يكبر. إن الذنب الذي يشعر به تجاه العمليات والدوافع الجسدية هو ذنب محض؛ ذنب يوصف بأنه تثبيط وحتمية وضآلة ومحدودية. ينمو هذا الذنب ليصبح أكبر من قيود الوضع الحيواني الأساس، والغموض الملتبس الذي يلف الجسد والعالم.

انشـغل المحللـون النفسـيون منذ مطلع القـرن بتجارب تخـصّ مرحلة الطفولـة، ولكـن الغريـب في الأمـر أننـا لم نتمكـن إلا مؤخـراً مـن وضـع صـورة متكاملة إلى حد ما ومنطقية وبدهية عن سـبب كـون مرحلة الطفولة مرحلة حاسـمة بالنسـبة إلى الإنسـان. نحن مدينون بهذه الصـورة لكثيرٍ من الأشـخاص، بـما في ذلك أوتـو رانك المبخـوس حقه على وجـه الخصوص، ولكنـي أعتقـد أن نورمان أو. براون هو من لخصها بشـكل واضح وحاسـم أكثر من أي شـخص آخر. جادل براون لشرح توجهاته الخاصة المتشعبة من أفـكار فرويد، فقد قال: إن عقدة أوديب لا تتمحور حول المشـكلة الجنسـية ضيقـة النطاق والمتمثلة في الشـهوة والقدرة التنافسـية التـي أثارها فرويد في

أعماله المبكرة، وبدلاً من ذلك، فإن عقدة أوديب هي المسعى الأوديبي، مسعى يلخص المشكلة الأساسية لحياة الطفل: ما إذا كان سيصبح كائناً مستسلماً للقدر أو تابعاً للآخرين أو لعبة تتلاقفها أكف العالم، أو ما إذا كان سيصبح مركزاً نشطاً في ذاته ويُحكم سيطرته على مصيره الخاص أم لا. يقول براون:

«إن مسعى أوديب ليس، كما تشير أعمال فرويد السابقة، الحب الفطري للأم، ولكن كما تُفصح كتاباته الأخيرة، نتاج صراع التناقض الوجداني ومحاولة التغلب على هذا الصراع عن طريق التضخم النرجسي. إن جوهر عقدة أوديب هو سعيٌ لأن يصبح المرء إلهاً - أو كما يصوغها إسبينوزا «علة ذاته»(*). على المنوال نفسه، يبينّ هذا المسعى بوضوح نرجسيّةً طفوليّةً شوهها الهرب من الموت...»

إذا كانت مهمة الطفل الرئيسة هي الهروب من العجز والفناء، فإن الأمور الجنسية ثانوية وفرعية بالنسبة إليه، كما يقول براون:

«وهكذا مرة أخرى، يبدو أن التنظيمات الجنسية، ما قبل سن التناسل وبعد ظهور الأعضاء التناسلية، لا تتوافق مع التوزيع الطبيعي للإيروس في الجسد البشري: فهي تمثل فرطاً في التركيز العقلي وتعزيزاً في الشحنات لوظائف ومناطق معينة في الجسد، وفرطاً في التركيز العقلي ناتج عن تخيلات الإنسان النرجسية للهرب من الموت».[١١]

(*) يرى إسبينوزا أن الطبيعة تُعبر عن حقيقة كلية يطلق عليها (الجوهر أو الإله). إن الجوهر أو الإله وفق مصطلحاته هو "علة ذاته"، أي أنه موجود من دون تدخل كيان آخر في إيجاده. يقول إسبينوزا (أعني بالجوهر ما يوجد في ذاته ويتصور بذاته، أي ما لا يتوقف بناء تصوره على شيء آخر)، ويقول (لا يمكن للجوهر أن ينتج عن شيء، فهو إذن علة ذاته، أي إن ماهيته تنطوي بالضرورة على وجوده، وبعبارة أخرى: إن من طبيعته أن يكون موجوداً). على هذا الأساس الإسبينوزي يستعمل إرنست بيكر (المؤلف) هذا المفهوم ليوضح كيف أن الإنسان يسعى لكي يكون "علة ذاته" أي أن يكون خالق ذاته بذاته من دون تدخلات خارجية. وعليه، فإن يكون الإنسان "علة ذاته" هو مسعى الإنسان الرئيس ومشروعه الأساس. سنعتمد "علة ذاته" ترجمةً للمقابل اللاتيني "Causa Sui"، وسنستعمل تارة «مسعىً» وتارة أخرى «مشروعاً» قبيل هذا المفهوم. (المترجم)

دعونـا نتفحص قليـلاً هاتين الجوهرتـين الاصطلاحيتين. إن المسـعى الأوديبي هو الهروب من الهمود ومن الطمس ومن كل ما هو طارئ، فالطفل يريـد التغلب على الموت بأن يصبح أباً لذاتـه، وخالقاً ومدبياً لحياته الخاصة. رأينا في الفصل الثاني أن الطفل يكوّن فكرة عن الموت في سـن الثالثة، ولكن قبـل بلوغه الثالثة بوقت طويل يسـعى فعلياً لتحصين نفسـه ضد الهشاشـة. تبـدأ هـذه العملية بشـكل طبيعـي في المراحـل الأولى من حيـاة الرضيع، في مرحلة تسـمى المرحلة «الفموية»، وتبدأ هـذه المرحلة قبل فصل الطفل تماماً عن والدته في وعيه الخاص، قبل أن يدرك تماماً جسـده ووظائف جسـده أو، كـما نقول تقنيـاً: قبل أن يصبح جسـده موضوعـاً في مجالـه الفيومينولوجي. تمثـل الأم، في هـذا الوقت، عالم الطفل كله حرفياً، ففي هذه المرحلة، تسـخر جهودهـا نحو إشـباع رغبـات الطفـل والتخفيـف تلقائياً من قلقـه وآلامه. وبذلـك يصبـح الطفل في تلك المرحلـة «مغروراً» ومُتلاعبـاً لا يهتز له جفن، بطلاً مغواراً في عالمه، يعيش مغموراً بقدرته المطلقة ويتحكم بطريقة سحرية في كل شيء يحتاجه لتنمية تلك القدرة المطلقة. ما عليه سوى البكاء للحصول على الطعام والدفء، أو يشـير إلى القمر طالباً إياه فيحصل على «خشخيشة» أطفـال مبهجة بدلاً منه. لا عجـب إذن في فهمنا لتلك المرحلة على أنها تتميز بظهور «النرجسـية الأولية»، فالطفل هنا يتحكـم في عالمه منتصراً عن طريق تحكمـه في أمه، وجسـده هو مشروعه النرجسي، فيسـتخدمه لمحاولة «ابتلاع العـالم». أما «المرحلة الشرجية» فهي طريقة أخـرى للتحدث عن الفترة التي يبدأ فيها الطفل في تحويل انتباهه إلى جسـده بوصفه موضوعاً في مجاله الهائل، فيبدأ في استكشافه والسعي للسيطرة عليه، وحينئذٍ يصبح مشروعه النرجسي تسيّد العالم وامتلاكه عبر التحكم بذاته.

في كل مرحلـة مـن مراحـل اكتشـاف عالمـه والمشـاكل التـي يطرحها، يعتـزم الطفل تشـكيل هـذا العالم ومـا يتلاءم مـع تعظيمه لذاتـه، وعليه أن يحافظ على الشـعور بأن لديه السـلطة والتحكم المطلقين، ولهذا السـبب عليه أن يـزرع اسـتقلالية من نـوع ما وقناعةً بأنه يشـكل حياته الخاصـة كما يريد. هذا هو السـبب الـذي دفع براون، مثل رانك، ليقول: إن المسـعى الأوديبي

«يتولد ذاتياً حتماً في الطفل ويُوجه ضد الأبوين، بغض النظر عن سلوكهما». للتعبير عن هذا الأمر بشكل متناقض، يمكن أن نقول إن «الأطفال يدربون أنفسهم على استخدام المرحاض».[١٢] إن المعنى العميق لهذا هو أنه لا توجد طريقة «مثالية» لتنشئة الطفل؛ لأنه هو من «يُنشئ نفسه» عبر محاولته تشكيل ذاته ليكون المتحكم المُطلق في مصيره، وبما أن هذا الهدف مستحيل، فإن كل شخصية، بشكل عميق وبطريقة ما، تكون غير واقعية بشكل عجيب ومنقوصة بشكل أساس. لخص فرينزي هذه الفكرة بقوله : «الشخصية من وجهة نظر المحلل النفسي هي نوع من الشذوذ أو مكننة نمط معين من رد الفعل، تشبه إلى حد ما أحد أعراض الوسواس.»[١٣]

عقدة الإخصاء

بعبارة أخرى، فإن المسعى النرجسي لخلق الذات باستخدام الجسد بوصفها قاعدة أساسية للعمليات، محكوم بالفشل، ويأتي يوم على الطفل ليكتشف ذلك؛ هذه هي الطريقة التي نفهم بها قوة ومعنى ما يسمى بـ «عقدة الإخصاء»، كما طورها فرويد في كتاباته اللاحقة وفصّلها رانك[١٤] وبراون. بحسب ما تم التوصل إليه مؤخراً عن عقدة الإخصاء، فإن ما يتفاعل معه الطفل ليس تهديدات الآباء، بل كما يقول براون بوضوح: إن عقدة الإخصاء تتحقق فقط في مواجهة مع الأم. إن هذه الظاهرة مصيريّة للغاية وبذلك يجب أن نتفحص قليلاً كيفية حدوثها.

كل هذا يتمحور بخصوص حقيقة احتكار الأم لعالم الطفل. في البداية، تكون هي عالم الطفل كله، فلا يمكنه البقاء على قيد الحياة من دونها، ومع ذلك، حتى يمسك زمام السيطرة على قواه الخاصة يجب عليه أن يتحرر منها. وهكذا تمثّل الأم شيئين بالنسبة إلى الطفل، وهذا ما يساعدنا على فهم سبب قول المحللين النفسيين إن التناقض يسمُ مرحلة النمو المبكر بأكملها؛ فمن ناحية، الأم هي مصدر خالص من المتعة والرضا، وقوة آمنة يمكن الاعتماد عليها، فهي تظهر كإلهة الجمال والخير والنصر والقوة؛ قد نقول إن هذا هو

جانبها «المُشرق» وهو جذاب بشكل كبير. ولكن من ناحية أخرى، يجب على الطفل أن يجتهد لفض هذه التبعية وإلا سيفقد الشعور بأنه يرعى قواه الخاصة تحت درعه. هذه طريقة أخرى للقول إن الأم، التي تمثل الاعتماد البيولوجي الآمن، تمثل أيضاً تهديداً أساسياً لاستقلالية الطفل.

يطور الطفل فهماً يدفعه إلى عدّ الأم تهديداً، وهذا بالفعل بداية عقدة الإخصاء. يلاحظ الطفل أن جسم الأم يختلف عن جسم الذكر اختلافاً لافتاً للنظر، وهذا الاختلاف يجعله، تدريجياً، غير مرتاح للغاية. لم يحاول فرويد أبداً تخفيف صدمة الكشف عن نظريته، ووصف هذا الانزعاج بأنه «رعب من الكائن المشوه»، وهذا الكائن هو «الأم المخصية»، ومنظر أعضائها التناسلية «المجردة من القضيب». بدا تأثير صدمة فرويد لكثير من الناس كأنه جزء من التشويه، وبدت فكرة الرعب في تصورات الطفل مفتعلةً للغاية، وكأنها مناسبةٌ للغاية ومصممةٌ لتلائم إدمان فرويد نفسه على التفسيرات الجنسية والاختزال البيولوجي. رأى آخرون أن طريقة تفكير فرويد هي انعكاس لأفكاره الأبوية المتأصلة وإحساسه القوي بالتفوق الذكوري، وهذا يجعل المرأة في مرتبة أدنى بشكل طبيعي لافتقارها للأعضاء الذكرية.

الحقيقة هي أن «الرعب من الكائن المشوه» مُفتعل، لكن الطفل هو من يفتعلهُ. تحدّث المحللون النفسيون بأمانة عما قاله لهم مرضاهم العُصابيون، حتى لو اضطروا إلى تصيّد الكلمات الصحيحة من تعابير مرضاهم؛ ما يزعج المصابين بالعصاب - كما يزعج معظم الناس - هو عجزهم، فلا بدّ لهم أن يجدوا شيئاً يواجهونه أو يتحدونه. إن كانت الأم تمثل الاعتماد البيولوجي، عندئذٍ يمكن محاربة هذا الاعتماد عبر تركيزه على حقيقة التمايز الجنسي. إن كان على الطفل أن يكون حقاً علة ذاته، فيجب عليه أن يجد طريقة ما ليتحدى أبويه بعدوانية، ويتجاوزهما مع كل التهديدات والإغراءات التي يجسدانها. ما مسألة الأعضاء التناسلية إلا شيء صغير في عالم الطفل الإدراكي؛ فبالكاد يكون الوضع مؤلماً لمجرد أنه يفتقر إلى نتوء. يقول براون إن الرعب هو «اختراع الطفل الخاص، إنه نسيج من خيال لا ينفصل عن مشروعه

الرائع بأن يصبح أباً لنفسه «(وبما أنه خيال، فهو يرتبط عن بُعد بالمشهد الفعلي للأعضاء التناسلية الأنثوية)»[١٥]. أو، يمكننا القول بطريقة أخرى: إن الطفل يسبغ الطابع «الفِتشي»[*] على جسد الأم بعدّه موضوعاً ذا خطرٍ عالمي عليه، إنها إحدى طرق تحجيم الأم وحرمانها من مكانتها الأساسية في الخلق. باستعمال صيغة إروين شتراوس، نقول: إن الطفل يفصل أعضاء الأم التناسلية عن كلّيتها بصفتها موضوعاً للحب، فتصبح تلك الأعضاء بمثابة تهديد واضمحلال.

حسد القضيب

يصبح التهديد الحقيقي للأم مرتبطاً بماديتها المطلقة، فيستخدم الطفل أعضاءها التناسلية بوصفها مركزاً ملائماً لهوسه بمشكلة المادية. إن كانت الأم إلهة النور من جهة، فهي ساحرة الظلام من جهة أخرى، إنه يفهم علاقتها بالأرض وعملياتها الجسدية السرية التي تربطها بالطبيعة: الثدي بحليبه اللزج الغامض، ورائحة الحيض، والدم، والانغماس شبه المستمر للأم المنتجة في جسديتها، وخاصة الشخصية العصابية العاجزة غالباً خلف هذا الانغماس، وهو شيءٌ يكون الطفل حساساً جداً تجاهه. بعد أن يلاحظ الطفل الإشارات التي تدلّ على إنجاب الأم أطفالاً آخرين، ورؤية هؤلاء الأطفال يرضعون، ثم إلقاء نظرة فاحصة على المرحاض الملطخ بدم الحيض، والذي يبدو أنه يجعل الساحرة معافاة ومطمئنة تماماً، فلا يكون عنده أي شكٍ في انغماس الأم في معانٍ جسدية مطلقة، وضعف جسدي. ليس أمام

(*) الفيتيشية الجنسية أو التوثين الجنسي (Sexual fetishism) أو التقديس الأعمى، وهو انحراف جنسي ونفسي شهير قوامه إشباع الرغبة الجنسية عن طريق الانجذاب إلى أجزاء من الجسد، كالقدم مثلاً، أو إلى شيء من الأشياء بعينها، سواء أكان ذلك الشيء حذاء، أو جورباً، أو ثوباً تحتياً، وهو أكثر شيوعاً لدى الذكور من الإناث. فهو تكرار استخدام أشياء غير حية للحصول على إثارة جنسية - إلا إذا كان الشيء مخصصاً للإثارة الجنسية - مثل ملابس النساء، أو متعلقاتهن من الأحذية أو الجوارب. وقد يشمل النشاط الجنسي الوثن وحده، كما في حالة الاستمناء، أو يدمج الوثن في ممارسة جنسية بأن يطلب من شريكه ارتداء شيء معين.

الأم سوى أن تنضج كل ما هو حتمي، فيعبّر الطفل عن رعبه من اعتماده الكامل على ما هو ضعيف ومحتوم جسدياً. وبهذا، فإننا لا نستنتج تفضيل الصبي للذكورة فقط، بل أيضاً «حسد القضيب» الذي تشعر به الإناث. يستسلم الفتيان والفتيات للرغبة في الفرار من الجنس الذي تمثله الأم[16]؛ وبذلك يحتاجون إلى القليل من التزلف للتقرب من الأب وعالمه، فالأب يبدو أكثر حيادية من الناحية الجسدية، وأكثر قوة، وأقل انغماساً في الحتمية الجسدية، وأكثر «تحرراً من الناحية الرمزية»، وهو إضافة لذلك يمثل العالم الشاسع خارج حدود المنزل، العالم الاجتماعي بكل ما له من انتصارات منظمة على الطبيعة، ويمثل أيضاً الهروب بعينه من كل ما هو محتمل حدوثه، وهذا ما يبحث عنه الطفل بالضبط.(*)

يبتعد كل من الصبي والفتاة عن الأم بوصفه نوعاً من رد الفعل التلقائي لرغبتهما الخاصة بالنمو والاستقلال، بيد أن مشاعر «الرعب والرهاب

(*) (ينشأ "حسد القضيب" إذن من حقيقة أن الأعضاء التناسلية للأم قد انفصلت عن جسدها كتركيز على مشكلة الاضمحلال والضعف. يعلق برنارد برودسكي على مريضته: "إن مفهومها الشبيه بالبراز عن المرأة حفز لديها 'حسد القضيب' بشكل كبير؛ لأن القضيب المنتصب نقيض الموت والبراز الخامل". (ب. برودسكي، "التمثيل الذاتي، الشرجية، والخوف من الموت")، مجلة الجمعية الأمريكية للتحليل النفسي، ١٩٥٩، المجلد ٧، ص. ١٠٢). كانت فيليس غرين أيكر، الطالبة المتميزة في حقل تجارب الطفل، قد أبدت ملاحظاتها بالفعل على هذه المعادلة نفسها في مجال إدراك الطفل: فالقضيب = الحركة، وبذلك الحياة؛ البراز = القصور الذاتي-الخمول، وبذلك الموت. (ف. غرين أيكر، الصدمة والنمو والشخصية، نيويورك: نورتون، ١٩٥٢، ص ٢٦٤.) كل هذا يجعل "حسد القضيب" مسألة طبيعية، حتى إن غرين أيكر استعملت فكرة تلائم "رهبة القضيب" للإشارة إلى التعويذة التي يمكن أن يلقيها العضو الذكري كبير الحجم على تصورات الطفل للأب. إن الطفل، بعد كل شيء، يعيش في عالم من قوة الجسدية في الغالب، فهو لا يفهم القوة المجردة أو الرمزية، وبذلك الجسم الكبير يعني مزيداً من الحياة. قد تعاني المرأة الناضجة من هذا الشعور نفسه. إن الانبعاج وانعدام البروز، مع كل ما يحدث في الباطن، يختلف عن الامتداد العدواني الذي قلما يمد صاحبه بشعور الضعف.

مريضة برودسكي، كما قد نتوقع، كانت في وضع صعب؛ لأن كل أبعاد تناقضها تجاه والدتها قد ازدادت، وذلك التناقض يتمثل في احتياج المريضة لأمها وتهديد الأم للمريضة: "ساهمت حماية الأم المفرطة وإعاقة المريضة عن اكتساب المهارات الحركية في النمو المختل للصورة الذاتية، فكانت المريضة تعاني من قلق انفصال شديد وقلق إخصاء ملحوظ." وبعبارة أخرى، تم تكثيف تبعيتها أو اعتمادها، وفي الوقت نفسه ازداد قلقها من الإخصاء، حيث لم تستطع الانفصال عن ما يمثل الاضمحلال، وهذه صيغة شبه مؤكدة للعصاب السريري.

والاحتقار»[١٧] التي تراودهما، كما قلنا، ما هي إلا جزء من تصوراتها الخيالية عن موقف لا يمكنها تحمله. إن هذه الحالة ليست فقط التبعية البيولوجية والجسدية التي تمثلها الأم، بل هي أيضاً الكشف الرهيب عن مشكلة جسد الطفل.

جسـد الأم لا يكشـف فقط عن الجنس الذي يتوعد بالضعف والتبعية، بل يكشـف أكثـر من ذلك بكثير: إنه يعرض مشـكلة جنسـين وبذلك يضع الطفل أمام حقيقة أن جسـده نفسه اعتباطي، ليس إلى حد يرى فيه الطفل أن أيـاً من الجنسـين غير «كامـل» في ذاته، أو أن يفهـم أن خاصية كل جنس هي تقييـد الإمكانيـات، أو غش الحيـاة في بعض النواحي، فهـو لا يمكنه معرفة هذه الأشـياء أو الإحساس بها بشـكل كامل. مرة أخرى، إنها ليست مشكلة جنسـية بل هي مشـكلة عالميـة، تُفهم بوصفها لعنـة الاعتباطية التـي يمثلها الجسـد. يقف الطفل أمام عالم كان يمكـن أن يولد فيه ذكراً أو أنثى، أو حتى كلبـاً أو قطة أو سـمكة، وكل ما يبدو مهـماً فيها يتعلق بالقوة والسـيطرة، هو القـدرة على تحمل الألم والإبـادة والموت. إن رعب التمايـز الجنسي هو رعب «الحقيقـة البيولوجية» كما يقول براون[١٨]، وهو سـقوطٌ من سـماء الوهم إلى الواقـع الفعلي. إنه مرعـب أن نتحمل عبئاً جديداً هائـلاً، عبء معنى الحياة والجسد، فاجعة عدم كمال المرء وعجزه ومحدوديته.

وأخـيراً، هـذا هو رعـب عقـدة الإخصـاء البائـس الذي يجعـل البشر يرتعدون في كوابيسهـم، فهو يعبّر عن إدراك الطفل بأن كاهله مثقل بمسعى تعجيـزي؛ وأن السـعي لتحقيق «علة ذاته» الذي حفـزه منذ البداية لا يمكنه أن يتحقق بالوسـائل الجسدية-الجنسـية[١٩]، حتى وإن قلنا إن الجسد مختلف عن الأم. إن قلعة الجسد و القاعدة الأساسية للمشاعر النرجسية ضد العالم، والتـي تنتصب لتأمين قـوى لا محدودة للمرء، تنهار مثلـما تنهار قلعة رملية، وهذه هي عملية الخلع المأسـاوية للطفل من عرشه وطرده من الجنة، وعقدة الإخصـاء هـي ما تمثل هـذه العملية. بمجرد أن يسـتخدم الطفـل أي منطقة جسـدية أو ملحـق للمسـعى الأوديبي لخلـق ذاته؛ عندها تسـخر الأعضاء التناسلية نفسها من اكتفائه الذاتي.

وهذا يوضح ما يدور عن سبب كون الجنسانية مشكلة عالمية. لم يكتب أحد عن مشكلة الجنسانية كما فعل رانك في مقاله الصاعق حول «التنوير الجنساني»[٢٠]، وبما أنني سأتحدث عن هذا الموضوع بالتفصيل في الفصل الثامن، فلا فائدة من ذكره هنا، لكن يمكننا أن نستبق الشرح، ونُظهر كيف أنه لا يمكن فصل الجنسانية عن تناقضنا الوجودي وازدواجية الطبيعة البشرية. المرء هو ذاتٌ وجسد على حد سواء، ومنذ بداية نشوئه، كان الإبهام قائماً بشأن مكانه في الواقع، في الذات الداخلية الرمزية أو في الجسد المادي. كل عالم فينومينولوجي يختلف عن الآخر. تمثل الذات الداخلية حرية الفكر والخيال والامتداد الـ(لامتناهي) للرمزية، أما الجسد فيمثل الحتمية والمحدودية، ويتعلم الطفل تدريجياً أن حريته بصفته كائناً فريداً مشدودة إلى القاع بفعل الجسد وملحقاته، هذا الجسد الذي يتحكم بـ «ماهيته». لهذا السبب تعد الحياة الجنسية مشكلة بالنسبة إلى البالغين بقدر ما هي مشكلة بالنسبة إلى الطفل: والحل المادي لمشكلة من نحن؟ ولماذا وُجدنا على هذا الكوكب؟ لا تساعد في شيء- بل هو في الواقع تهديد رهيب، فهو لا يوضح للمرء شيئاً عن هويته في أعماقه القصية، أو أي نوع من الهبات المميزة هو، تلك الهبات التي نزلت على العالم لإصلاحه. وبهذا يصعب جداً ممارسة الجنس من دون الشعور بالذنب: فالذنب موجود؛ لأن الجسد يُلقي بظلاله على الحرية الباطنية للمرء، «الذات الحقيقية» التي - عبر فعل الجنس- يتم إجبارها على أن تأخذ دوراً معيارياً وميكانيكياً وبيولوجياً. والأسوأ من ذلك، لا تُؤخذ الذات الداخلية بعين النظر على الإطلاق؛ ويتولى الجسد دفة قيادة المرء بشكل كامل، وهذا النوع من الذنب يجعل الذات الداخلية تتضاءل، وتهدد بالاختفاء.

ولهذا تبحث المرأة عن شيء ما يطمئنها أن الرجل يريدها «هي» وليس «جسدها فقط». إنها تعي بشكل مؤلم أنه يمكن الاستغناء عن شخصيتها الداخلية المميزة في خضم الفعل الجنسي، وإن تم الاستغناء عنها فلن تكون مهمة. والحقيقة هي أن الرجل عادة ما يرغب بالجسد فحسب، وبذلك تُختزل شخصية المرأة الكلية إلى مجرد دور حيواني، فيختفي التناقض

الوجودي ولا يعود لدى المرء أي إنسانية مميزة يعلن عنها. إن إحدى الطرق المبتكرة للتعامل مع هذا الموضوع هي، بالطبع، السماح له بالحدوث والتماهي معه، وهذا ما يسميه المحللون النفسيون «النكوص في خدمة الأنا» فيصبح الشخص، لفترة من الوقت، ذاته الجسدية فقط، وبذلك يغفر ألم التناقض الوجودي، والشعور بالذنب الذي يصاحب الجنس. الحب هو مفتاح عظيم لهذا النوع من الجنسانية؛ لأنه يسمح بانهيار الفرد في البعد الحيواني من دون خوف أو ذنب، فينهار بدلاً من ذلك بكل طمأنينة وثقة بأن الخضوع الحيواني لن ينفي حريته الداخلية المميزة.

المشهد البدائي

هنا المكان المناسب لمناقشة فكرة أخرى من أفكار التحليل النفسي التي بدا لكثيرين دائماً أنها تخطت حد السذاجة، وهذه الفكرة هي ما يسمى «صدمة المشهد البدائي». كانت فكرة التحليل النفسي الأرثوذكسية هي أنه عندما شهد الطفل العلاقة الجنسية بين الأبوين (المشهد البدائي)، عانى من صدمة عميقة؛ لأنه لم يستطع المشاركة في تلك العلاقة. تحدث فرويد عن «التحفيز الفعلي للإثارة الجنسية عند مشاهدة جماع الأبوين[21]». وبكل صراحة تبدو الفكرة بعيدة عن التصديق بما فيه الكفاية، ولكن يجب علينا أن نتذكر أن فرويد كان يزهو بنفسه باكتشافه الجنسانية الطفلية. أعطى المحللون النفسيون الآخرون هذه الفكرة دلالة مختلفة اختلافاً طفيفاً، وهكذا، كما قال روهيم، فإن المشهد البدائي يمثل رغبة الطفل في تحقيق لم شمل مع أمه؛ لكنه يرى والده في مكانه، وبدلاً من تحقيق التطابق الكامل مع الأم المُغيثة، يرى الطفل «الحركة العنيفة» التي تلف ذاك الفعل الجنسي[22]. أخيراً، أتى فرينزي - الذي كان طالباً متحمساً في مجال البحث في تأثير الأبوين على الطفل- وأعطى المسألة منعطفاً مختلفاً قليلاً عن صياغة فرويد الحازمة:

«في حال لاحظ الطفل في عامه الأول أو الثاني جماع والديه الحميمي، وهو بهذه السن يكون قد اكتسب مسبقاً القدرة على الإثارة، بيد أنه يفتقر إلى

المنافذ الملائمة لهذه المشاعر، قد ينتج عن ذلك عصاب طفلي».[٢٣]

في الواقع، يتحدث روهيم و فرينزي عن مواضيع مختلفة تماماً عن موضوع فرويد، فروهيم يتحدث عن التماهي مع الأم التي تمثل الدعم الكامل للطفل، وعدم قدرة الطفل على فهم العلاقة بين موضوع الحب الخاص به بموضوعات أخرى مثل الأب. أما فرينزي فيقول: إن الطفل غارق في مشاعر لا يستطيع تبويبها بعد، وهنا بالتحديد يطرأ تفسير أكثر وجودية لهذه المشكلة. إن الطفل يستخدم جسده لتحقيق مسعى «علة ذاته»، ولا يتخلى عن مسعاه هذا إلا عندما يدرك استحالة تحققه، وكل هذه البدائل هي مسألة حياة أو موت بالنسبة إليه؛ وهكذا، إن كنا سنتحدث عن الصدمة، فيجب أن تكون تلك الصدمة قد نتجت من خلطٍ في مسائل الموت والحياة. حتى عندما نكبر، يعاني معظمنا من بعض النفور والخيبة جراء فكرة ممارسة والدينا للجماع؛ فلا تبدو ممارسة الجماع فعلاً صالحاً يليق بهما. أعتقد أن السبب الدقيق وراء نفورنا هو أن صورتهما مضطربة في أعيننا، فالشيء الذي يمثله الأبوان أكثر من أي شيء هو تثبيط الجسد بصفته وسيلة لتحقيق مسعى «علة ذاته»؛ إنهما يمثلان عقدة الإخصاء والخيبة من الجسد والخوف منه. والأكثر من ذلك، إنهما التجسيد الحي لمشهد العالم الثقافي الذي يجب على الطفل أن يستوعبه حتى يتمكن من الخروج من مأزقه مع جسده، فعندما لا يتجاوزان هما أنفسهما الجسد في أكثر علاقاتهما حميمية، فلابد للطفل أن يعاني من بعض الإرباك المقلق. كيف يمكن لـ(أناه) المناضلة التعامل مع هذه الرسائل المزدوجة وفهمها؟ إضافة إلى ذلك، تخرج إحدى الرسائل مغلفة بتنهدات وتأوهات جسدية معينة، وحركات عاطفية بالضرورة، خاصة أنها تمثل رعب الجسد الذي يحاول الطفل التغلب عليه. إن حاول الركون إلى دوره الجسدي ومحاكاة أبويه، فسوف يعتريهما القلق أو الغضب. يمكنه أن يشعر بخيانتهما له؛ فهما يدّخران جسديهما لعلاقتهما الحميمية، لكنهما يرفضان انخراطه فيها. إنهما يحاولان تثبيط نزعته الجسدية بكل ما أوتيا من قوة، ومع ذلك فإنهما يمارسان تلك النزعة بحماس شديد. عندما نفكر في كل هذا، يمكننا أن نرى كيف يمكن للمشهد البدائي أن يشكل صدمة شديدة،

ليس لأن الطفل لا يستطيع الاشتراك في الفعل الجنسي والتعبير عن دوافعه الخاصة؛ بل بالأحرى لأن المشهد البدائي هو نفسه رمز معقد يجمع بين رعب الجسد وخيانة الأنا العليا الثقافية، والكبت المطلق لأي سلوك يمكن أن يتخذه الطفل ردَ فعلٍ لهذه الحالة أو أي فهم صريح لها. إنه رمز المأزق المتشعب المربك.

الجسد، إذن، هو القدر الحيواني للمرء والذي يجب مقاومته في بعض النواحي، وفي الوقت نفسه يقدم الجسد تجارب، وأحاسيس، ومتع ملموسة يفتقر إليها العالم الرمزي الداخلي للمرء. لا عجب أن الإنسان مخوزق فوق قرون المشاكل الجنسية، ولهذا رأى فرويد أن الجنس كان موضوعاً جللاً في حياة الإنسان - خاصة في الاضطرابات العصابية لمرضاه. إن الجنس هو عنصر حتمي في الإرباك الذي يصيب الإنسان نتيجة بحثه عن معنى لحياته، المعنى المنقسم بشكل ميؤوس منه على عالمين - الرموز (الحرية) والجسد (القدر). لا عجب أيضاً أن معظمنا لا يتخلى أبداً بشكل كامل عن المحاولات المبكرة للطفل في استخدام جسده وأعضاء جسده كقلعةٍ أو آلة لإخضاع العالم بطريقة سحرية. نحاول الحصول على إجابات ميتافيزيقية من الجسد، وتلك الإجابات لا يمكن للجسد - بصفته شيئاً مادياً- تقديمها، فنحاول كشف الغموض السامي للخلق عبر خوض تجاربٍ في جزء مادي واحد من هذا الجسد المخلوق. هذا هو السبب وراء انتشار الشعائر الجنسية على نطاق واسع - على سبيل المثال، في فرنسا التقليدية- ولكن في الوقت نفسه يكون الجنس محبطاً للغاية، فهو طفولي الانغماس والمتعة، بيد أنه مثبط ذاتي للوعي الحقيقي والنمو إن سخره المرء لمحاولة الإجابة على الأسئلة الميتافيزيقية، فيصبح عندها مجرد كذبة عن الواقع وستار يغطي الوعي الكامل[٢٤]. إن اختزل المرء البالغ مشكلة الحياة في حيز الجنسانية، فإنه يكرر فِتشية الطفل الذي يمركز مشكلة الأم في أعضائها التناسلية، فيصبح الجنس بعد ذلك شاشة لعرض الرهاب، وإسباغ الطابع الفِتشي على الوعي بشكل كامل فيما يخص مشكلة الحياة الحقيقية.

لكن هذه المناقشة لا تغطي الأسباب التي تجعل الجنس بارزاً جداً وجزءاً من قلق الحياة. فالجنس هو طريقة إيجابية أيضاً للعمل على مشروع الحرية الشخصية للمرء، ففي النهاية، إنه أحد المجالات القليلة للخصوصية الحقيقية التي يمتلكها الشخص في وجودٍ يكاد يكون اجتماعياً بالكامل، شكلّه الأبوان والمجتمع. وبهذا المعنى، فإن الجنس بصفته مسعىً يمثل انحساراً عن توحيد المعايير والاحتكار في العالم الاجتماعي، ولا عجب أن الناس يكرسون أنفسهم بنهمٍ للجنس، ويبدأ هذا التكريس غالباً منذ الطفولة على شكل استمناء سري يمثّل تأكيداً وانتصاراً للذات الشخصية. كما سنرى في الجزء الثاني من هذا الكتاب، يذهب رانك إلى حد القول: إن هذا التسخير للجنس يفسر جميع الصراعات الجنسية في الفرد «من الاستمناء حتى الشذوذ الأكثر تنوعاً».[٢٥] يحاول المرء استخدام الجنس بطريقة فردية تماماً للسيطرة عليه (على الجنس) وتخفيف حتميته، كما لو أن المرء حاول السمو فوق الجسد عبر تجريده بالكامل من صِبغته الخاصة، لاستبدال ما أرادته الطبيعة بما يحقق اللهو والتجديد. من الواضح أن «شذوذ» الأطفال يُظهر هذا بوضوح شديد: فهم فنانو الجسد الحقيقيون، يستخدمونه كعجينة طينية للتأكيد على سيطرتهم الرمزية. لاحظ فرويد ذلك وسجله على أنه «شذوذ متعدد الأشكال»، وهذه إحدى طرق تسميته، ولكن يبدو أنه لم يدرك أن هذا النوع من اللعب هو بالفعل محاولة خطيرة للغاية لتجاوز الحتمية، وليس مجرد بحث حيواني عن مجموعة متنوعة من المتع الجسدية.

في الوقت الذي ينضج فيه الطفل، يتخذ البحث العكسي عن الوجود الشخصي، عبر الشذوذ، قالباً فردياً فيصبح أكثر سرية. يجب أن يكون سراً؛ لأن المجتمع لن يساند محاولة أعضائه لتفريد أنفسهم بالكامل[٢٦]. إذا كان بالإمكان تحقيق أي غلبة على عدم كمال الإنسان ومحدوديته، فيجب اعتماد مشروع إجتماعي وليس فردي. يريد المجتمع أن يكون صاحب القرار في كيفية تجاوز البشر لموضوع الموت؛ وسيغض الطرف عن مسعى أن يكون «علة ذاته» فقط إن تماشى مع المشروع الاجتماعي القياسي، وإلا فإن بعبع

«الأناركيـة»(*) ينتظـر عـلى الأبـواب!. إن هـذا هـو أحد أسـباب التعصب والرقابة بأنواعها على الأخلاق الشخصية؛ فالناس يخشون تقويض الأخلاق المعيارية، وهذه طريقة أخرى للقول: إنهم يخشون زوال قدرتهم على التحكم في الحيـاة والموت. يُقال: إن الشـخص «اجتماعي» على وجـه التحديد عندما يتقبل «تحويل» الخاصية الجسـدية والجنسـية إلى مسـعاه الأوديبـي[٢٧]. تعني هذه العبارات المُلطفة عادة أن عليه أن يتقبل العمل على أن يصبح والد نفسه، وعـن طريق تخليه عن مسـعاه الخاص وتسـليمه إلى «الآبـاء». وبذلك تكون عقـدة الإخصاء قـد أدت عملهـا، وخضع المـرء لـــ «الواقـع الاجتماعي»؛ يمكنـه الآن تقليـص رغباته ومطالبه وتوخي الحذر في عـالم الكبار الأقوياء، ويمكنـه مع عـلى ذلك منح جسـده إلى القبيلـة، والدولة، والمظلة السـحرية التـي تحتضن الكبـار ورموزهـم؛ بهذه الطريقة لن يواجهـه أي رفضٍ خطير. لكن لا يوجد فرق حقيقي بين المُحال بالنسـبة إلى الطفل والمُحال بالنسبة إلى الناضـج؛ فالـشيء الوحيد الذي يحققه المرء هو خداع ذاتي محنّك- ما نسـميه نحن شخصية «ناضجة».

(*) الـ(لاسـلطوية) وتُعـرف أيضاً باسـم أناركيـة (وأحياناً تترجـم خَطأً فوضويـة) ويطلق على أتباعهـا اسـم الـ(لاسـلطويون) هـي فلسـفة سياسـية رفـض التسلسـلات الهرميـة التـي يرونها غـير عادلـة، أو بـدلًا مـن ذلـك تعارض السـلطة في تسـيير العلاقـات الإنسـانية. يدعـو أنصار الـ(لاسلطوية) (الـ"لاسلطويون") إلى مجتمعات من دون دولة مبنية على أساس جمعيات تطوعية غير هرمية. (المترجم)

الفصل الرابع

الشخصية الإنسانية بوصفها كذبة جوهرية

ألقِ نظرةً على من حولك وسوف... تسمعهم يتحدثون بعبارات دقيقة عن أنفسهم ومحيطهم، مما يدل على أنهم يمتلكون أفكاراً عن الموضوع. ولكن ما أن تبدأ بتحليل هذه الأفكار ستجد أنها بالكاد تعكس بأي شكل من الأشكال الواقع الذي تشير إليه، وإذا تعمقت أكثر فستكتشف أنه لا توجد حتى محاولة لتعديل الأفكار حتى تتناسب مع هذا الواقع. بل على العكس تماماً: فعبر هذه الأفكار يحاول المرء حجب أي رؤية شخصية للواقع، ولحياته الخاصة؛ لأن الحياة في الأساس فوضى يضيع فيها المرء. يشك المرء في ذلك، لكنه يخشى أن يجد نفسه وجهاً لوجه مع هذا الواقع الرهيب، فيحاول تغطيته بستارة من الخيال، حيث كل شيء واضح وجلي. لا تقلقه حقيقة أن «أفكاره» غير صحيحة، فهو يستعملها خنادقَ للدفاع عن وجوده، وفزاعات لتخويف الواقع».

خوسيه أورتيجا جاسيت[1]

تقطع مشكلة الشرجية وعقدة الإخصاء بنا شوطاً طويلاً للإجابة على السؤال الذي يثير اهتمامنا كلنا: إن كانت الميزة الأساسية للبطولة هي الشجاعة الصرفة، فما الذي جعل عدد الشجعان بين البشر قليل جداً؟

لماذا يُعدّ من النادر جداً رؤية فرد يمكنه الاعتماد على نفسه من دون أحد؟ حتى **كارلايل**(*) العظيم، الذي أخاف كثيراً من الناس، أعلن أنه استند إلى والده كما لو كان يستند إلى عمودٍ حجري مدفون في الأرض تحته. إن المعنى الضمني هو أنه لو ارتكز على قدميه وحدها، فسوف تنخسف الأرض تحته. يأخذنا هذا السؤال مباشرة إلى جوهر الوضع البشري، وسننقض على هذا الوضع من كثير من الجهات في هذا الكتاب. كتبت ذات مرة[٢]: أنني اعتقد أن السبب وراء كون الإنسان جباناً بشكل فطري هو شعور افتقاره للسلطة؛ والسبب في افتقاره للسلطة مغروسٌ في طبيعة تشكيل الحيوان البشري: فكل معانينا مغروسة فينا بفعل العالم الخارجي وتعاملنا مع الآخرين. هذا ما يمنحنا «الذات» والأنا العليا. عالمنا المبني على الصواب والخطأ والخير والشر، أسمائنا وهوياتنا، كل ذلك محفورٌ فينا؛ ولا نشعر أبداً أن لدينا السلطة لابتكار أشياءٍ بمفردنا. جادلتُ قائلاً: كيف ذلك؟ فنحن نشعر بأننا مذنبون في كثير من الأحيان ومدينون بالفضل لآخرين، مدينون لهم لإنجابنا.

بيد أن هذا ليس إلا جزءاً صغيراً من القصة، الجزء الأكثر سطحية ووضوحاً. هناك أسباب أعمق لافتقارنا إلى الشجاعة، وإن أردنا فهم طبيعة الإنسان فعلينا نبشها. كان الطبيب إبراهام ماسلو ذا بصيرة ثاقبة فيما يخص الأفكار بالغة الأهمية، وقبل وفاته المفاجئة بوقت قصير بدأ بمهاجمة مشكلة الخوف من وقوف الإنسان وحيداً. استعمل ماسلو منظوراً إنسانياً واسعاً في عمله، وكان يحب التحدث عن المفاهيم مثل «تحقيق إمكانات المرء» و»الإنسانية الكاملة» للمرء، وقد عدّ هذه المصطلحات حوافز تنموية طبيعية، وتساءل عما يعيقها وما يعترض طريقها، ثم أجاب على سؤاله بلغة وجودية باستعمال مصطلحات مثل «الخوف من عظمة المرء ذاته» و « تهرُّب المرء من مصيره». يُلقي هذا النهج ظلالاً جديدة على مشكلة الشجاعة، فقد قال:

(*) توماس كارلايل ١٧٩٥-١٨٨١: مؤرخ أسكتلندي وكاتب مقالات ومترجم وفيلسوف وعالم رياضيات. (المترجم)

«نخشى أسمى إمكانياتنا (كما نخشى أدناها). نخشى عموماً أن نصبح ما يمكننا أن نلمحه في لحظاتنا الأكثر مثالية... نحن نستمتع، بل ونفتتن بالإمكانيات الإلهية التي نراها في أنفسنا في لحظات الذروة هذه، ومع ذلك فإننا نرتعد بضعفٍ، ورعبٍ، وخوفٍ في الوقت نفسه أمام هذه الإمكانيات نفسها».

استعمل ماسلو مصطلحاً مناسباً لهذا التهرب من النضج، وهذا الخوف من إدراك قوى المرء الكاملة، فأطلق عليها اسم «متلازمة جوناه»(*). وقد فسر المتلازمة على أنها تهرب من شدة الحياة الكاملة:

«لسنا أقوياء بما يكفي لتحمل المزيد! إن الوضع ينهكنا فيجعل أوصالنا ترتعد. في كثير من الأحيان يقول الناس... في لحظات النشوة "هذا كثير" أو "لا يمكنني التحمل أكثر" أو "يمكن أن أموت"... لا يمكن تحمل السعادة الهذيانية لفترة طويلة، فأجسامنا ضعيفة جداً بالنسبة إلى أي جرعات كبيرة من العظمة...»

إذن متلازمة جوناه، من وجهة النظر الأساسية هذه، هي «إلى حدٍ ما خوف مبرر من التمزق، وفقدان السيطرة، والتحطم، والتفكك، الخوف حتى من أن يُقتل المرء في أثناء التجربة». ونتيجة هذه المتلازمة هي ما نتوقع أن يقوم به الكائن الضعيف: تخفيف شدة الحياة الكاملة:

«بالنسبة إلى بعض الناس، هذا التهرب من النمو الشخصي وتحديد مستويات منخفضة من الطموح، وخوف الفرد من فعل ما هو قادر عليه، وتعطيل الذات طوعياً، والغباء المصطنع والتواضع الزائف هي في الواقع دفاعات ضد العظمة...»(5)(**)

(*) متلازمة أو عقدة جوناه: هي الخوف من النجاح والخوف من بلوغ المكانة العظيمة، وهذا الخوف يعمل على كبح إمكانات المصاب بهذه العقدة. (المترجم)

(**) كما سنرى في الصفحات اللاحقة، كان لدى المفكرين الآخرين نسخة خاصة بهم من "متلازمة جوناه" قبل ماسلو بوقت طويل؛ أنا أفكر بشكل خاص في رانك الذي لم يعطِ الفكرة اسماً خاصاً وفرويد الذي ربما مهد لنا الطريق لنبدأ نهجنا العلمي باكتشافه الشهير لمتلازمة "المحطمين بالنجاح"، قد لاحظ أن بعض الناس لم يستطيعوا تحمل النجاح بعد أن حققوه؛ لأنه

كل ذلك يتلخص في الافتقار البسيط للقوة الضرورية لتحمل كل ما هو مفـرط، والانفتاح على كلية التجربة، وهي فكـرة نالت تقدير **ويليام جيمس** وطُـوِّرت مؤخـراً بمفاهيـم الفينومينولوجيـة في أعـمال **رودولـف أوتو**(*) الكلاسـيكية. تحدث أوتو عن ذعر العالم والشعور بالرهبة الساحقة والحيرة والخـوف في مواجهة الخلق، إعجازية هذا الخلق، إنه اللغز المهيب لكل شيء موجود، ولحقيقة وجود الأشـياء من الأساس.[٦] ما فعله أوتو هو أنه تحدث بشـكل وصفـي عن شـعور الإنسـان الطبيعـي بالدونيـة أمام السـمو الهائل للخلق؛ شـعوره الحقيقي بوصفه مخلوقاً أمام معجزة الوجود الساحقة. نحن نفهـم الآن كيف ترتبـط فينومينولوجيا التجربة الدينيـة بعلـم النفس، ونقطة الارتباط هي مشكلة الشجاعة.

قـد نقول إن الطفل جبان «بطبيعته»، لا يمكنـه أن يمتلك القوة لمجابهة ذعـر الخلق، فالعالم كما هو، والـذي يتضـمن الخليقة التي أوجدت من العدم والأشياء بذاتها أو التي ليست بذاتها، كل ذلك ثقلٌ لا نطيق تحمله، والأفضل قولاً هو أننا كنا لنتداعى بوهن أو نرتجف مثل ورقة شـجرة تحت وطأة ذلك الثقل استجابةً لحركات العالم وألوانه وروائحه. أقول: «كنا لـ»؛ لأن معظمنا - في الوقت الذي نترك فيه مرحلة الطفولة - نكون قد كبتنا رؤيتنا للإعجاز الجوهـري للخلـق. لقـد عزلناها وغيرناهـا ولم نعد نـرى العالم كـما هو عند خوضنـا التجـارب لأول مرة. قد نسـتعيد هذا العالم في بعـض الأحيان عبر تذكـر بعـض إدراكات الطفولة اللافتـة أو مدى تشـبعها بالعاطفة والذهول - كإطلالة الجد المفضل لدى أحدنا أو تجربة أول حب في سن المراهقة. نغير هـذه الإدراكات المثقلة بالعاطفة؛ لأننا بحاجة إلى التنقل في العالم مع نوع من

كان شـديد الوطـأة عليهم، فسرعان ما تخلوا عنه أو انهاروا. سـابقٌ فرويد هنا؛ لأن ماسـلو يمثل جيداً النهج الوجودي الذي أعتقد أنه توسـع كبير في الأفق الفرويدي - على الرغم من أن فرويد نفسه قدم الكثير في الإطار الوجودي، كما سنرى في الفصل السـادس حيث سـنناقش هذه المشكلة مرة أخرى.

(*) رودولف أوتو ١٨٦٩ - ١٩٣٧: لاهوتي ألماني وفيلسـوف، عُدّ أحد العلماء المؤثرين في حقل الدين إبّان أوائل القرن العشرين. (المترجم)

الاتـزان والقوة والوضوح، فـلا يمكننا فغر أفواهنا تعجبـاً وقلوبنا تقفز من الحـماس، نبحلق في كل ما نراه عظيماً وقويـاً. إن نعمة الكبت الكبرى هي أنه يمكّـن الفـرد من العيـش بصلابة في عالم إعجازي بشـكل كبـير وعصي على الفهم، عالم مليء بالجمال والعظمة والرعب لدرجة أنه إذا أدركت الحيوانات ماهيته فستقف مشلولة أمام أي تصرف.

لكـن الطبيعة حمت الحيوان الأدنى مرتبة عندما حبته بالغرائز، والغريزة هـي تصـور مبرمج يستدعي رد فعل مبرمج، إنها بسـيطة جـداً، فلا تتحرك الحيوانـات جـرّاء ما لا يمكنها التأثر به. إنها تعيش في عالم صغير، شـقفة من الواقـع، برنامـج كيميائي عصبي واحد يحفّزها للسـير خلف حاسـة شـمها ويفصلها عن كل شيء آخر. لكن انظروا إلى الإنسـان، المخلوق الإعجازي! هنـا يبـدو أن الطبيعـة قد ضربـت الحـذر والغرائـز المبرمجة عـرض الحائط، وخلقـت حيواناً من دون أي دفاعاتٍ تصـد الإدراك الكلي للعالم الخارجي، حيوان مسـتعدٌ تماماً لخوض التجارب، ولا يكتفي بالتجارب التي أمامه وفي بيئتـه بـل يتعداها إلى البيئـات الأخرى، فهـو لا يتواصل مـع الحيوانات من نوعـه فقـط، بـل يتواصل مـع الحيوانات من نـوع آخر، ولا يتفكـر في ما هو صالح للأكل بالنسـبة إليه فقط، بل يتعداه لكل ما ينمو على سـطح الأرض، وهـو لا يعيش الحـاضر فقط، بل إن ذاته الداخلية تمتـد إلى الأمس وفضوله، يمتد إلى قرون خلت ومخاوفه تمتد إلى خمسـة مليارات عام في المسـتقبل حيث سـينطفئ لهيـب الشـمس، وآماله تمتـد إلى الأبديـة، وهو لا يكتفـي بالعيش عـلى أرضٍ صغـيرة أو حتـى على كوكـب بأكمله، بل يسـعى للعيش في مجرة بأكملهـا، في كـون ضخم، وفي أبعاد تتجـاوز الأكوان المرئيـة. إنه لمروع هذا العـبء التجريبـي الـذي يتحمله الإنسـان. كـما رأينا في الفصل السـابق، لا يمكن للإنسان حتى أن يعدّ جسده من المسلّمات كما هو الحال مع الحيوانات الأخـرى، فهـو لا يمتلك مجرد أرجل خلفية وذيل ملتصق بجسـده يسـحبه أينما ذهب وأطرافاً يسـتخدمها بشكل بدهي أو يقضمها عند الوقوع في الفخ أو عندما تؤلمه وتمنعه من الحركة. إن جسـم الإنسـان مشـكلة يجب تفسيرها بالنسـبة إليـه، فجسـده غريـبٌ عليه، والمشـهد الداخـلي الخاص بـه بكل ما

يتضمنه من ذكريات وأحلام غريب أيضاً، حتى ذاته الداخلية غريبة عليه، فهو لا يعرف من هو؟ ولمَ ولد؟ وما الذي يفعله على هذا الكوكب؟ وما الذي يفترض به أن يفعل؟ وماذا يمكن أن يتوقع؟ حتى وجوده الخاص عصّي على فهمه، معجزة مثل باقي معجزات الخلق، معجزة تقبع فيه، قرب قلبه النابض مباشرة، وهذا ما يثير العجب العجاب. كل شيء يمثل مشكلة، ولا يمكن للإنسان الابتعاد أو عزل نفسه عن أي شيء، وكما قال ماسلو، «إن ما يدفعنا للتناقض حوله والافتتان به، والخوف منه، وحث الخطى نحوه ونصب دفاعاتنا ضده هو شبيه الإله داخلنا بالتحديد. هذا هو أحد جوانب المأزق البشري الأساس، وهو أننا ديدان وآلهة في الوقت نفسه».[٧] ها هي الفكرة مجدداً: آلهة تمتلك شرجاً.

تكمن القيمة التاريخية لأعمال فرويد في أنه بذل جهداً لفهم الحيوان المميز الذي كان عليه الإنسان، الحيوان الذي لم تبرمجه الغرائز لعزل الإدراك وضمان الاتزان التلقائي والسلوك المُجدي. كان على الإنسان أن يخترع ويخلق من ذاته حدودَ الإدراك والإتزان للعيش على هذا الكوكب.

وهكذا فإن جوهر الديناميكا النفسية، وتكوين الشخصية البشرية ما هما إلا دراسة عن تحديد الذات الإنسانية، والثمن المرعب لهذا التحديد. إن العداء ضد التحليل النفسي في الماضي والحاضر والمستقبل سيكون دوماً عداءً ضد الاعتراف بأن الإنسان يعيش بالكذب على نفسه بخصوص ذاته، والعالم المحيط به، وبأن الشخصية بمجملها، تبعاً لفرينزي وبراون، هي كذبة جوهرية. تعجبني بشكل خاص الطريقة التي لخصّ فيها ماسلو هذه المساهمة من الفكر الفرويدي:

«إن أعظم اكتشاف لفرويد، ذلك المرتبط بجذور الديناميكا النفسية، هو أن السبب الرئيس وراء كثير من الأمراض النفسية هو الخوف من معرفة الذات، ومعرفة مشاعر المرء، ودوافعه، وذكرياته، وقدراته، وإمكانياته، ومصيره. لقد اكتشفنا أن الخوف من معرفة الذات غالباً ما يتشابه ويتوازى مع الخوف من العالم الخارجي».

وما هذا الخوف إلا خوفاً من واقع الخلق قياساً بقوانا وإمكاناتنا:

«بشكل عام هذا النوع من الخوف دفاعي، بمعنى أنه حماية لتقديرنا لذاتنا، وحبنا واحترامنا لأنفسنا، فنحن نميل إلى الخوف من أي معرفة قد تجعلنا نحتقر أنفسنا أو تجعلنا نشعر بالنقص، والضعف، وانعدام القيمة، والشر، والعار. نحن نحمي أنفسنا وصورتنا المثالية عن أنفسنا عن طريق الكبت، وما يماثله من وسائل دفاعية، والتي هي في الأساس تقنيات نتجنب عبرها إدراك الحقائق غير السارة أو الخطيرة».[٨]

يجب على الفرد أن يكبت الأشياء على مستوى عالمي في جميع أطياف تجربته إن أراد أن يشعر بإحساسٍ دافئ بالقيمة الداخلية والأمان الأساس. هذا الإحساس بالقيمة والدعم هو شيء تقدمه الطبيعة لكل حيوان عبر البرمجة الغريزية التلقائية، وفي نبض العمليات الجوهرية. لكن الإنسان مخلوق بائسٌ حاسر ملزمٌ ببناء وكسب القيمة والأمان الداخليين، وملزمٌ بقمع تفاهته في عالم الكبار وقمع إخفاقاته في الارتقاء إلى مستوى هيمنة الكبار وقوانينهم. يجب عليه أن يقمع مشاعره الخاصة تجاه قصوره الجسدي والمعنوي، وليس فقط قصور نواياه الحسنة بل أيضاً ذنوبه ونواياه السيئة: مثل تمنيات الموت والكراهية التي تنتج عن الإحباط وإعاقة البالغين له، ويجب عليه أن يكبت قصور والديه وقلقهما ومشاعر الذعر؛ لأن ذلك يشكل حجر عثرةٍ في طريق شعوره بالأمان والقوة. يجب عليه أن يكبت شرجيته الخاصة ووظائفه الجسدية التي تحثه على الخضوع، وتنذر بفنائه وبقابلية الطبيعة الجوهرية على الاستغناء عنه. مع كل ما قلنا وما لم نقل، يجب عليه أن يكبت الروعة الجوهرية للعالم الخارجي.

في سنواته الأخيرة أدرك فرويد بوضوح، كما فعل آدلر قبله، أن ما يزعج الطفل حقاً هو طبيعة عالمه وليس دوافعه الداخلية، فبدأ حديثه يبهت عن قوة عقدة أوديب ويزداد عن «الحيرة البشرية والعجز في مواجهة قوى الطبيعة المخيفة» و«أهوال الطبيعة» و«لغز الموت المؤرق» و«قلقنا أمام مخاطر الحياة» و«حتمية المصير العظيمة التي ليس لها من علاج ناجع»[٩]. وعندما

وصل الأمر إلى مشكلة القلق المركزية، لم يتحدث -كما كان في أعماله الأولى- عن هزيمة الطفل الباطنية على يد دوافعه الغريزية؛ وبدلاً من ذلك، أصبح أسلوب فرويد وجودياً. يُنظر إلى القلق الآن على أنه رد فعل على العجز العالمي، والخذلان والمصير:

«لذلك أصر على أنه يجب عدُّ الخوف من الموت نظيراً للخوف من الإخصاء، وأن الحالة التي تتفاعل معها الأنا هي حالة الاهمال أو الهجر من قبل الأنا العليا الحامية - عبر قوى المصير - وهذا يضع حداً للشعور بالأمان من كل خطر.»[١٠]

تُشير هذه الصياغة إلى اتساع كبير في المنظور، أضف إلى ذلك جيلاً أو جيلين من العلماء الذين عملوا في التحليل النفسي سريرياً، ونكون قد حققنا فهماً صحيحاً بشكل ملحوظ عن ما يزعج الطفل حقاً وكيف أن الحياة ثقيلة عليه وكيف يجب عليه تجنب كثيرٍ من التفكير والإدراك والحياة، وفي الوقت نفسه، كيف عليه أن يتجنب الموت الذي يزمجر خلف كل نشاط مبهج، وينظر من فوق كتفه وهو يلعب. في النتيجة أصبحنا نعرف أن الحيوان البشري يتميز بمعاناته من خوفين كبيرين لا تعاني منهما الحيوانات الأخرى: الخوف من الحياة، والخوف من الموت. في علم الإنسان، كان أوتو رانك أول من سلط الضوء على هذين الخوفين وأسند نظامه الفكري بأكمله عليهما وأظهر مدى ضرورتهما في فهم الإنسان. في الوقت نفسه تقريباً الذي كتب فيه رانك عن هذين الخوفين، سحبهما هايدغر إلى مركز الفلسفة الوجودية وجادل بأن القلق الأساس للإنسان هو القلق بشأن الوجود في العالم، بالإضافة إلى القلق من الوجود في العالم، أي أن الخوف من الموت والخوف من الحياة هو خوف من التجربة والتفرد.[١١] إن الإنسان يتردد في الانغماس في عالمه وكل ما يتضمنه هذا العالم من أخطار حقيقية، فيتقوقع خوفاً من فقدان نفسه في شهوات ورغبات الآخرين التي تستنفد ذاته، وخوفاً من الخروج عن السيطرة وسط مخالب وخمش البشر والوحوش والآلات. بصفته كائناً حيوانياً، يستشعر الإنسان طبيعة الكوكب الذي يعيش عليه، ونوبات الجنون

المرعبـة المهولة التي أطلقت الطبيعة عبرها العنان لمليارات النزعات الغريزية العضويـة الفردية بكل أنواعها- ناهيك عن الـزلازل والنيازك والأعاصير، التـي يبدو أن لها نزعاتهـا الجهنمية الخاصة. إن كل شيء يلتهم أشـياء أخرى إلى الأبـد لغـرض التوسـع الشره، فقـد تكونُ الشراهـة بريئة؛ لأنهـا تلقائية، لكـن أي كائـن حي يقع في شـباك أهـداف متعارضة لا تُعـد ولا تُحصى على هـذا الكوكب هو ضحية محتملة لهذه البراءة نفسـها، فيتقلص ويتقوقع بعيداً عن الحياة خشـية أن يفقد حياته. يمكن للحياة أن تبتلع المرء وتستنفد طاقاته وتغرقه وتزيل سـيطرته عـلى ذاته وتحقنه بكثير من الخـبرات الجديدة بسرعة كبـيرة حتـى ينفجـر، تجعله بـارزاً مقارنةً بالآخريـن فيسـير في أرضٍ محفوفة بالمخاطر محمّلاً بمسـؤوليات جديدة تتطلب قـوىً كبيرة لتحملها، ومعرضاً لاحتمالات وفرص جديدة، وفوق كل هذا، هناك خطر الحوادث وارتكاب الأخطـاء واحتمالية الوقوع في براثن الأمـراض، ناهيك عن الموت، الابتلاع النهائي والغرق والنفي الكلي.

إن التبسيط العلمي الكبير للتحليل النفسي هو المفهوم القائل إن التجربة المبكرة بأكملها هي محاولة يسـعى الطفل عبرها إلى إنكار قلق نشـوئه وخوفه مـن فقدان الدعم والوقـوف وحيداً يتملكه العجز والخوف. إن شـخصية الطفل وأسـلوب حياته هي ببساطة طريقته في استخدام قوة الآخرين ودعم المحيـط والأفـكار الذي تقدمـه له ثقافته لإبعـاد حقيقة عجـزه الطبيعي عن وعيه الخاص، وهذا العجز لا يتضمن عدم قدرته على تجنب الموت فقط، بل عجزه عن الصمود وحيداً معتمداً على قواه الخاصة. في مواجهة ذعر العالم ومعجـزة الخلـق و قوة الواقع السـاحقة، حتـى النمر لا يمتلـك قوى مؤمنة لامحـدودة أمـام كل هذا، ناهيك عن الطفل الـذي يعيش في عالمه المتألف من لغزٍ سامٍ، حتى الأبوين اللذين يرتبط بهما في تبعية طبيعية وآمنة هما معجزاتان أساسـيّتان، وإلا كيـف يمكن له أن يراهما غير ذلـك؟ فالأم هي أول معجزة مدهشة تطارد الطفل طوال حياته، سواء أكان يعيش في محيط هالتها الساطعة أم قـد تمرد عليها. تنتهك سـطوة العـالم خصوصيته على شـكل وجوه غريبة تبتسـم قرب وجهه كاشـفة أسـنانها، وعيون مخيفة تتقلب هنـا وهناك ترمقه

بنظرات ثاقبة مخيفة متوعدة من بعيد. إنه يعيش في عالم تسكنه أقنعه الدم واللحم الخاصة بقبيلة الكواكتل(*) والتي تسخر من اكتفائه الذاتي، والطريقة الوحيدة المضمونة التي يمكن له عبرها أن يعارض تلك الوجوه هي أن يعرف أنه شبيهُ إلهٍ كما حال تلك الوجوه، لكنه لا يستطيع أبداً أن يعرف هذا بشكل مباشر لا لبس فيه. لا توجد إجابة مضمونة للمعجزة المدهشة التي يمثلها وجه الإنسان الذي يتأمل نفسه في المرآة، لا جواب، على أي حال، يمكن له أن ينبع من جوهر المرء ذاته. قد يكون وجه المرء شبيهاً بالإله في إعجازه، لكن المرء يفتقر إلى القوة الإلهية الضرورية لإدراك ما يعنيه ذلك، ويفتقر أيضاً إلى القوة الإلهية التي يمكن أن تكون مسؤولة عن خلق هذا الوجه.

بهذه الطرق إذن، نفهم أنه إذا استسلم الطفل للطابع الطاغي للواقع والتجربة، فلن يكون قادراً على التصرف بالاتزان الذي يتطلبه العيش في عالمنا الـ(لاغرائزي). لذا، من أولى الأشياء التي يجب على الطفل القيام بها هو تعلم «التخلي عن النشوة» من دون ذعر أو هلع والتخلص من الخوف والارتعاش. عندها فقط يمكنه أن يتصرف بثقة بالنفس غير واعية، عندما يُطبّع عالمه. صحيح أننا نوصي بأن «يُطبّع عالمه»! «لكن ما نعنيه حقاً هو تشويه عالمه وتزييفه وحجب حقيقته وإخفاء اليأس من الوضع البشري، ذلك اليأس الذي يلمحه الطفل في رعب لياليه وعصاب ورهاب نهاراته، اليأس الذي يتجنبه الطفل ببناء شتى الوسائل الدفاعية التي تشعره بالقدر الأساس من القيمة الذاتية والمعنى والقوة. تسمح له هذه الدفاعات أيضاً بأن يشعر بأنه يتحكم في حياته ومماته وأنه يعيش ويتصرف كفرد حرٍ وذو ارادة، وأن له هوية فريدة من نوعها ومفصلة بحسب رغبته، وأنه شخص ما وليس مجرد صدفة مرتجفة نبتت على كوكب أخضرٍ يسميه كارلايل «قاعة الهلاك». لقد أسمينا أسلوب حياة المرء كذبة جوهرية، والآن يمكننا أن نفهم بشكل أفضل لماذا قلنا إن الكذبة «جوهرية»؛ فهي تضليل ضروري وأساس

(*) السكان الأصليون في الساحل الشمالي الغربي للمحيط الهادئ. (المترجم)

حـول ذات المرء ووضعه برمته. إن هذا الاكتشـاف هو ما توصلت إليه ثورة الفكـر الفرويدية في الحقيقة، وهو السـبب الأسـاس الـذي يدفعنا إلى مخالفة فرويـد. لا نريد أن نعترف بأننا غير صادقين في الأسـاس حيال الواقع وبأننا لا نتحكم حقاً في حيواتنا، ولا نرغب بالاعتراف بأنه لا يمكننا الوقوف على أقدامنا بمفردنا، وأننا نعتمد دائماً على شيء ما يتجاوزنا، كـأن يكون نظاماً ما من أفكار وقوى نندمج فيه فيسـندنا. هذه القوة ليسـت واضحة على الدوام، ولا ضرورة لأن تكـون إلهـاً أو شـخصاً نافذاً ومعروفاً، بـل يمكن أن تكون قوةَ نشـاطٍ مسـتنفدٍ للذات أو شـغفاً بشيء ما أو تفانٍ في لعبة ما أو اسـلوبَ حياةٍ، مثل شـبكة مريحة معلقة تبقي الإنسـان طائفاً وجاهلاً لنفسـه ولحقيقة أنـه لا يرتكز على محوره الخاص. كلنا نندفع إلى أن نعتمد على شيء ما بطريقة تجعلنا ننسـى هذه الحقيقة، وبذلك نجهل الطاقات التي نتوكأ عليها ونجهل نوع الكذبة التي صممناها حتى نعيش في رغدٍ وأمان. كان أوغسـطين محللاً متخصصـاً في هـذا الأمـر، مثل كيركغارد و شـيلر و تيليـش في عصرنا. فقد رأوا أن بمقدور الإنسان أن يتبختر ويتباهى كما يحب، لكنه في الحقيقة يستمد «شـجاعته المتوقعة» من إله ما أو سلسلة من الانتصارات الجنسية أو أخٍ كبير أو علَم أو بروليتاريا أو عبادة المال أو حجم الرصيد المصرفي.

إن الدفاعات التي تشـكل شخصية المرء تعزز وهماً كبيراً، وعندما نفهم هـذا يمكننـا فهم الدافع الكلي للإنسـان! فهو يُعزل عن نفسـه، وعن معرفته الذاتية، وتفكيره الذاتي، ويُسـحب نحو أشـياء تدعم كذبة شخصيته واتزانه التلقائـي. إضافـة لذلـك، يُسـحب المـرء تحديـداً نحو الأشـياء التـي تجعله قلقـاً، فيجرب التحايل عليها ببراعة واختبار نفسـه أمامها والسـيطرة عليها عـبر تحديهـا. كما علّمنـا كيركغارد، فـإن القلـق يغرينا ويصبـح الدافع لكثير مـن نشـاطاتنا الفعالة؛ نحن نداعـب نمونا الخاص، ولكـن بخداع وتضليل أيضـاً. هذا يفسر كثـيراً من الصراعات في حياتنـا، فنحن ندخل في علاقات تكافليـة للظفر بالأمان الذي نحتاجه للتخفيف من قلقنا ووحدتنا وعجزنا؛ ولكـن هذه العلاقات تُكبلنا أيضاً وتسـتعبدنا أكثر؛ لأنهـا تدعم الكذبة التي صممناهـا. بذلـك يبدأ كفاحنا ضدهـا حتى نتحرر منهـا، والمفارقة هنا هي

أننـا نكافح، مـن دون أدنى مبالاة، في صراع داخـل دروعنا إن صح التعبير؛ وهكـذا نزيـد مـن دوافعنا أو سـمة صراعنا الباليـة للظفر بالحريـة. نحن لا ندرك دوافعنا حتى في مداعبتنا للقلق. نحن نسـعى للضغوط وندفع أنفسـنا إلى التحديـات والصعـاب، بيـد أننا نفعل ذلـك بوجود حاجـزٍ يفصلنا عن اليأس، وليس بوجود اليأس نفسه. نفعل ذلك في سوق الأسهم والسيارات الرياضيـة والصواريـخ الذريـة وسـلم النجـاح في الشركـة التي نعمـل فيها والمنافسـة في الجامعة. نفعل ذلك في سـجن الحوار مع عائلاتنا الصغيرة، عبر التزوج بالشـخص الـذي يرفضونه أو اختيار طريقة حيـاة يرفضونها وما إلى ذلـك. ومن هنا تأتي السـمة المعقـدة والبالية لدوافعنا كلها. حتى في شـغفنا لسـنا أكثر من أطفال في الحضانة يلعبون بألعاب تمثل العالم الحقيقي، وعندما تتحطم هذه الألعاب وتكلفنا حياتنا أو صحتنا العقلية، لن نجد العزاء الذي نريـد؛ لأننـا في العالم الحقيقي ولسـنا في قفص لعب أطفال مـن صنع خيالنا. ومـع ذلك لم نواجـه هلاكنا بشروطنا الإنسـانية الخاصة، وهـذا يتناقض مع الواقـع الموضوعي. مـن المحتوم والمثير للسـخرية أن الكذبـة التي نحتاجها لكي نحيا هي التي تُلزمنا بحياة ليست حياتنا أبداً.

لم نسـتطع فهـم ما عرفـه الشـعراء والعباقـرة المتدينين قبل فـترة طويلة حتى تطور التحليل النفسي الحديث: إن درع الشـخصية كان جوهرياً للغاية بالنسـبة إلينـا لدرجة أن التخلص منه يعني المخاطـرة بالموت والجنون. ليس من الصعب الاستنتاج أنه إذا كانت الشخصية هي دفاع عصابي ضد اليأس، وتـأتي أنت وتُفـرّط بهذا الدفاع، فسـوف تسـمح بتدفق اليأس كلـه وإدراك الوضع البشري الحقيقي، وبذلك يتدفق كل ما يخافه البشر حقاً وما يكافحون ضـده وينجذبون إليه ثم ينفرون منه. لخص فرويد الأمر بذكاء عندما قال في أحد أعماله إن التحليل النفسي عالج البؤس العصابي ليتعرف المريض بعدها على بؤس الحياة العام. إن العصاب كلمة أخرى لوصف تقنية معقدة لتجنب البؤس، لكن الواقع هو البؤس بعينه.

هـذا هو السـبب في إصرار الحكماء منذ العصـور الأولى على وجوب أن

يموت المرء ويولد من جديد حتى يرى الحقيقة. كانت فكرة الموت والولادة موجودة في عصور الشامانية وفي فكر مذهب الزن(*) وفي الفكر الرواقي وفي مسرحية شكسبير «الملك لير»، وكذلك في الفكر اليهودي-المسيحي والفكر الوجودي الحديث. بيد أننا لم نعرف ما الشيء المهم في مسألة الموت والولادة من جديد حتى ظهور السيكولوجيا العلمية: إن شخصية الإنسان لم تكن سوى هيكلية عصابية اخترقت جوهر إنسانيته. وكما قال فريدريك بيرلز، «إن معاناة المرء من موته وولادته من جديد ليس بالأمر الهين»، وتكمن الصعوبة بالتحديد في أن كثيراً من خصائص المرء يجب أن تموت!

أعجبتني الطريقة التي يصور بها بيرلز البُنية العصبية على أنها صرح متراص مكون من أربع طبقات. الطبقتان الأولى والثانية هما طبقتا الحياة اليومية، أي التكتيكات التي يتعلمها الطفل للتوافق مع المجتمع عبر الاستعمال السهل للكلمات لكسب استحسان ورضا الآخرين والتناغم معهم: وتتمثل هاتان الطبقتان في العفوية والثرثرة والكليشيهات ولعب الأدوار، ومعظم الناس يعيشون حياتهم من دون الغوص أسفل هاتين الطبقتين. الطبقة الثالثة هي طبقة صلبة يصعب اختراقها: إنها "المأزق" الذي يغطي إحساسنا بالفراغ والخسران، وهو الشعور نفسه الذي نحاول إخفاءه عبر بناء دفاعاتنا المتمثلة بالشخصية. تقبع الطبقة الرابعة تحت الثالثة، وهي الطبقة الأكثر إرباكاً: إنها طبقة «الموت» أو الخوف من الموت؛ وهذه الطبقة، كما عرفنا، هي طبقة قلقنا الحيواني الحقيقي والأساس، الطبقة التي تضم الرعب الذي نحمله في أقصى أعماقنا. يقول بيرلز إنه بنسف هذه الطبقة الرابعة يمكننا أن نصل إلى ما نسميه «ذاتنا الأصيلة»: تلك الذات التي تنتصب من دون خجل أو زيف أو دفاع ضد الخوف[١٢].

من هذا التصور لحلقات الدفاع المعقدة التي تشكل شخصيتنا ودرعنا العصابي الذي يحمي حيويتنا النابضة من رعب الحقيقة، يمكننا تكوين فكرةٍ عن العملية الصعبة والمؤلمة بشكل لا يُطاق، تلك العملية القاسية التي

(*) طائفة من الماهايانا البوذية. (المترجم)

تسمى الولادة النفسية من جديد. عندما تبدأ العملية من الناحية النفسية، فإن بدايتها تكون على صعيد إنساني: فأسوأ ما فيها ليس الموت، بل الولادة من جديد، وهنا يكمن العُسر. ما الذي تعنيه «الولادة من جديد» بالنسبة إلى الإنسان؟ إنها تعني أن تخضع لأول مرة للمفارقة المرعبة للوضع البشري، حيث إن المرء لن يولد إلهاً، بل إنساناً أو دودةً إلهية أو إلهاً يتبرز، وهذه المرة سيولد من دون الدرع العصابي الذي يخفي غموض حياته. وبذلك نعرف أن كل ولادة من جديد حقيقية ما هي إلا طرد حقيقي من الجنة، وهذا ما تشهد به حياة تولستوي وبيغي(*) وغيرهم. يتطلب الأمر رجالًا مصنوعين من الغرانيت، رجالاً أقوياء تلقائياً، «ذوي دوافع آمنة» إن صح القول، ثم يبدأون بالارتعاد، والبكاء - مثلما وقف بيغي على منصات الحافلات الباريسية غاصاً بدموعه الحارقة التي تتدحرج فوق خديه بينما كان يرتل مختلف الصلوات.

كان رانك هو الذي اعترف في وقت مبكر جداً بأنه لا يمكن التغلب على القلق كلياً بطرق علاجية، وما قصده هو: من المستحيل مواجهة الرعب الذي يكتنف وضع المرء من دون الشعور بالقلق. كان آندراس أينغل (طبيب نفسي أمريكي) هو من توصل إلى جوهر مسألة الولادة من جديد في العلاج النفسي عندما قال إن العصابي الذي يتلقى العلاج يشبه عضواً في منظمة «الكحوليين المجهولين»(**): لا يمكنه أبداً التسليم جدلًا بعلاجه، وأفضل علامة على نجاعة هذا العلاج هو أنه - أي العصابي- يعيش بتصاغر.(١٣)

الإنسانية الكاملة وغير الكاملة

تثير هذه المناقشة تناقضاً أساسياً للمشروع العلاجي بأكمله لم يُنشر على نطاقٍ واسع بما فيه الكفاية؛ وسوف نناقشه فيما بعد في في أثناء هذا الكتاب، ولكننا سنتطرق إليه قليلاً الآن. إنه سؤال بسيط: ما المنطقي في التحدث

(*) تشارلز بيغي ١٨٧٣-١٩١٤: شاعر فرنسي وكاتب مقالات ومحرر. (المترجم)
(**) زمالة دولية تهدف إلى تمكين أعضائها من الابتعاد عن إدمان الكحول. (المترجم)

عن «الاستمتاع بإنسانية المرء الكاملة» -كما يلح موسلو وآخرون- إن كانت «الإنسانية الكاملة» تعني عدم التكيف الأساس مع العالم؟ إن تخلصت من الدرع العصابي ذي الطبقات الأربع، وهو الدرع الذي يغطي كذبة خصائص الشخصية في الحياة، كيف يمكنك التحدث عن «الاستمتاع» بهذا النصر باهظ الثمن، النصر الذي يعادل الهزيمة؟ قد يتخلى الشخص عن شيء مقيّد ووهمي، هذا صحيح، ولكنه يتفاجأ بوقوفه بعدها وجهاً لوجه مع ما هو أشد فظاعة: اليأس الحقيقي. إن الإنسانية الكاملة تعني الخوف والرعشة الكاملة، على الأقل لفترة من ساعات النهار. عندما تدفع شخصاً إلى الخروج والبروز في الحياة، بعيداً عن كل التبعيات وبعيداً عن أمانه التلقائي الذي وجده في طيّات عباءة سلطة شخص آخر، فبأي غبطة يمكنك أن تعده مع كل ما يحمل من ثقل وحدته؟ عندما تدفع شخصاً للنظر نحو الشمس التي تنحسر عن المذابح اليومية التي تحدث على سطح الأرض، والحوادث السخيفة والهشاشة المطلقة للحياة وعجز أولئك الذين كان يراهم أقوياء، ما الراحة التي يمكنك منحها إياه من وجهة نظر العلاج النفسي؟ يحب لويس بونويل إدخال كلب مسعور في أفلامه إشارة لنقيض الروتين اليومي الآمن للعيش المكبوت.

إن معنى الرمزية التي يقدمها بونويل هو أنه بغض النظر عما يتظاهر به الإنسان، فإنه على بُعد عضةٍ عرضية واحدة فقط من الهشاشة المطلقة. يُقنّع الفنان هذا التناقض الذي هو مصدر الجنون، بيد أنه على وعي بما يقوم به. ما الذي سيفعله الإنسان العادي بوعي عبثي كامل؟ فقد صمم شخصيته لغرض محدد، وهذا الغرض يتمثل في وضعها بين ذاته وحقائق الحياة؛ إنها تحفته الخاصة التي تسمح له بتجاهل التناقضات والتعامل مع المستحيلات، وأن ينضج بالاعتماد على عمى البصيرة، وبذلك يحقق انتصاراً بشرياً متميزاً: وهو القدرة على التعجرف حيال الذعر. يقول سارتر: «إن الإنسان حماسة لا فائدة منها؛ لأنه أخرق ميؤوس منه، واهم بشأن وضعه الحقيقي. يريد أن يكون إلهاً وهو لا يملك سوى أدوات حيوان، لذلك ينغمس في الأوهام». يعبر أورتيغا عن ذلك ببراعة في الكتابات التي استعملناها في هذا الفصل،

فهـو يقول إن الإنسـان يسـتعمل أفكاره للدفـاع عن وجوده ولطـرد/ إبعاد الواقـع. إن الدفاع عن وجود المرء لعبة خطيرة، فكيف إذن تنتزع هذه اللعبة من الناس وتريدهم أن يبقوا مبتهجين؟

يتحدث ماسـلو بشكل مقنع للغاية عن «تحقيق الذات» ونشوة «تجارب الذروة» حيث يرى شـخصٌ ما العالم بكل رهبته وروعته ويستشـعر توسـعه الداخلي الحر ومعجزة وجوده. يسـمي ماسـلو هذه الحالة «إدراك الوجود»، أي انفتـاح الإدراك لحقيقـة العـالم، تلـك الحقيقـة المخبـأة تحـت أكـوام مـن التحريفات والأوهام العصابية التي تحمي المرء من التجارب الغامرة.

تبـدو هذه الفكرة مناسـبة وصحيحـة. فهي تصف الصـوت الآمر فينا الـذي يحث عـلى تطويـر قدرتنا عـلى «إدراك الوجـود» للهروب مـن حياتنا أحاديـة البعد ومن كهـف أماننا الخانق. ولكن مثل معظم الأشـياء البشرية، يعـدّ هذا النصر تناقضياً جداً، وقد لاحظ ماسـلو هذا مسـبقاً وبكل وضوح عندمـا تحدث عن «مخاطـر الإدراك»[١٤]، فقد كان منفتـحَ الذهن وواقعياً إلى درجة أنه لم يستطع إنكار أن هناك جانباً سلبياً لإدراك الوجود؛ بيد أنه لم يُشرْ إلى خطـورة ذلـك الجانب ومـدى إمكانية تقويضه لمكانة المـرء الكلية في هذا العالم. لا يحسبن أحدكم أني أبالغ عندما أقول، للمرة الأخيرة، إن رؤية العالم عـلى حقيقته أمـر مدمر ومرعب، فهذه الرؤية تحقق النتيجـة ذاتها التي تجنبها الطفـل بإنكفائه على بناء شـخصيته على مر السـنين؛ فهي تجعـل فعالية الثقة بالنفـس الروتينيـة والتلقائية والآمنة أمراً مسـتحيلاً، وتجعل العيش الطائش في عالم الإنسـان مستحيلاً أيضاً. فتلك الرؤية تضع حيواناً مرتعداً تحت رحمة الكون بأكمله وإشـكالية معناه.

لنسـتطرد للحظـة هنـا حتى نوضـح أن وجهـة النظر هذه للشـخصية ليسـت وجهة نظـرٍ وجودية مَرضية، بل هي تمثل نقطـة الاندماج المتفق عليه الآن بين علـم النفس الفرويدي وما بعد الفرويدي. لقد حدث تغيير طفيف، ولكنه عميق للغاية في فهمنا للنمو المبكر للطفل، إنه تغيير يمكن تلخيصه في التحـولات من علـم النفس الفرويدي إلى علم النفـس بعد الفرويدي، ومن

ثـم العودة مرة أخـرى إلى الفرويدية الواقعية. رأى فرويد الطفل بعدّه خصماً لعالمه وكياناً يمتلك دوافع عدوانية وجنسية يريد تطبيقها على العالم، وعندما لم يتمكـن من التعامل مع تلك الدوافـع عندما كان طفلاً، كان عليه أن يعاني الإحبـاط وأن يرتضي بالبدائل لإشـباع رغباته. أدى إحبـاط هذه الدوافع في مرحلة الطفولة إلى ترسب المرارة والعداء ضد المجتمع عند التفكير بأن العالم سيظل دائماً مكتظاً بهذا النوع من الحيوانات التي تمقت ما فعل بها هذا العالم، وكونـه حرمها كثيراً من الأشـياء. سيكبر ليصبـح حيواناً لئيماً مـن الباطن، حيوانـاً يشـعر أنه مخدوعٌ فيؤوي مشـاعر ورغبات مختنقة. قـد يكون ظاهرياً شخصاً لطيفاً ومسؤولاً ومبدعاً؛ ولكن تحت كل ذلك تقبع بقايا من القذارة التي تهدد بالانفجار أو الطفح بوجهه أو بوجوه الآخرين.

تـم تقويـض نظرية فرويد عـن الغرائـز الفطرية في وقت مبكـر جداً في الأوسـاط الاجتماعية والنفسـية، وفي وقت متأخر جـداً في التحليل النفسي، ظهرت واشـتهرت رؤية جديـدة متعلقة بالطفـل، تميل إلى عـدّه كائناً محايداً متحرراً من الغرائز ومرناً بشـكل أسـاس؛ فبصرف النظر عن بعض العوامل غـير المعروفـة للبنيـة الوراثيـة والمزاجيـة، كان يُنظر إلى الطفـل ككل على أنه مخلوق شـكلّته بيئته. بحسـب هذا الـرأي، كان يُعتقد أن الأبوين مسـؤولان عن الكبت الذي يمر به الطفل وعن دفاعات الشـخصية التي يطورها وعن نوع الشـخص الـذي يكوّنه عندما يكـبر، كونهما وفرا له البيئـة وصاغاه على أساسـها. يمكن أن نذهـب أبعد من ذلك؛ نظراً لأن الأبوين عارضا التوسـع الطبيعـي والحيوي والحر للطفل وطالباه بالاستسـلام لعالمهما، يمكن عدّهما بطريقـة أساسـية مذنبين في خلـق أي تشـوهات تعاني منها شـخصيته. إن لم يكـن لـدى الطفل أي غرائز فهذا يعني أنه يمتلك على الأقل كثيراً من الطاقة الحرة، والبراءة الطبيعية التي يمتلكها الجسـد، وبهذا يسعى إلى نشاط وتسلية مسـتمرتين، ويرغب بالتسـكع في عالمـه بكليتـه ليخضعه لرغباته وتسـلياته قدر الإمكان، يسـعى للتعبير عن نفسـه بشـكل تلقائي ويشعر بأكبر قدر من الرضـا في عملياته الجسـدية ويسـتمد أقصى قدر من الراحـة والإثارة والمتعة مـن الآخرين. لكن نظراً لأن هذا النوع من التوسـع الـ(لامحدود) غير ممكن

في العـالم؛ كان مـن اللازم ردع الطفل من أجـل مصلحته؛ وكان الأبوان هما الرادعان لنشـاطه. مهما كانت مواقف الطفل تجاه نفسه وجسده وعالمه، فهي قد زُرعت داخله في أثناء تجربته مع الرادعين ومع بيئته المباشرة.

كانت هذه هي وجهة النظر ما بعد الفرويدية لتطور الشخصية، وهي رد فعل ضد غرائزية فرويد. في الواقع، سبقت هذه الفكرة فرويد نفسه، حيث إن تاريخها يعود إلى عصر التنوير وروسـو وماركس. في السـنوات الأخيرة، عـرض **نورمـان أو. براون**[١٥] في أحـد كتبه النقد الأكثر حـدةً وتمحيصاً لهذه الفكرة. كانت التسميات التي استعملها ضد فروم والفرويديين الجدد مريرة حقاً بالنسبة إلى كتاب أعادنا كلنا إلى الغريزة الجنسية إيروس. لكن جدية نقد بـراون، والتي تغاضى عنها كثير من الباحثين في أثناء العقود الأخيرة، تكمن في أن وضـع الطفـل كان لا يُطـاق وأنه كان عليه أن يشـكل دفاعاته الخاصة ضـد هذا العـالم وكان عليه أن يجد طريقـة ما للبقاء على قيد الحيـاة. كما رأينا في الفصـل الثالث، فـإن معضلات الطفـل الوجودية خصّته بمهام مسـتقلة تماماً عن أبويه: فقد تشكل «سلوكه» من حاجته للتكيف مع الوضع البشري البائس برمته، وليس لمجرد التناغم مع أهواء أبويه فقط.

يحـق لـدارس الأفكار أن يتسـاءل عـن نوع الكتـاب الـذي كان براون سيصوغه بعبقريته الفذة لو كان قد هضم آدلر ورانك مع كل تلك الدقة التي درس بهـا فرويد. ففـي النهاية، لقد كان آدلر ورانك همـا اللذان فهما الوضع البائـس للطفل من دون الوقوع في فخ فرويد المتمحور حول الغرائز الداخلية أو فخه الآخر المتعلق بالبيئة. لقد وجه رانك كلمته القطعية إلى كل المحللين النفسـين ودارسي الإنسان في المستقبل:

«كل البشر... ليسـوا أحراراً على حد سواء، أي إننا... نخلق من الحرية سجناً...»[١٦]

كان رانك ينتقد رؤية روسـو للإنسان على أنه ولد حراً ثم قُيد بسلاسل مـن صُنـع الترويض والمجتمع. أدرك رانك أنـه في مواجهة غلبـة العالم، لا يسـتطيع الطفـل، مـن ذاته، أن يُحشـد القـدرة عـلى التحمل والقـوة اللازمة

للعيش في توسع كامل بآفاقٍ لا محدودة من الإدراك والخبرة.

لقد وصلنا إلى مرحلة فريدة من نوعها في تطوير فكر التحليل النفسي، فعبر الدمج الكامل لأعمال آدلر ورانك على مستوى متساوٍ مع فرويد، تمكن التحليل النفسي الحديث من الحفاظ على أساسه بكليته واتزانه من دون أي أخطاء أو صيغ متطرفة أو عقيدة فرويدية صارمة. كما أعتقد، يمثل كتاب براون إعلاناً بأن الحلقة التي تربط بين التحليل النفسي الذي وضعه المؤسسون وأحدث الأعمال النظرية والسريرية قد أُغلقت بالكامل من دون التفريط بأي شيءٍ أساسٍ. حتى فيما يتعلق بالمتلازمات، التي يمكن بشكل مبرر إلقاء لوم الإصابة بها على الأبوين لفشلهما في تشكيل كائنٍ بشري سوي -كما في مرض الفصام- فقد كان هناك تغيرٌ ملحوظ في التركيز على عدة نواحي، كما ظهر وعي جديد بالأبعاد المأساوية للحياة البشرية. لم يلخص أحد هذا بشكل أفضل من هارولد سيرلز، وأود أن أقتبس مطولاً من تقريره الشخصي الحساس والموثوق، والذي أعتقد أنه تقرير مهم للغاية من الناحية التأريخيّة:

«في مؤسسة (تشيستنت لودج)(*)، عادةً ما يتعلق عرض الحالات المرضية الذي يُقام مرتين أسبوعياً ولمدة ساعة، بمرضى الفصام ... عندما ذهب المؤلف إلى هناك، قبل ١٢ عاماً تقريباً، كان المعالجون - بمن فيهم المؤلف - الذين يعرضون هذه الحالات يميلون غالباً إلى رسم صورة سوداوية بالكامل أو شبه سوداوية عن العلاقات العائلية في طفولة المريض؛ كان الجو السائد في تلك العروض التقديمية هو جو إلقاء اللوم على الأبوين أكثر من أي شيء آخر. مع مرور السنين، وجد المؤلف أن قدر اللوم في تلك العروض قد بدأ يقل، وأصبح التركيز ينصب أكثر فأكثر على المأساة في حياة المرضى، تلك المأساة التي تشبه مأساة الحياة بالنسبة إلينا كلنا، مما جعل العرض التقديمي تجربة محملة بالأسى العميق في الغالب بالنسبة إلى المقدمين

(*) مبنى تاريخي في روكفيل، ماريلاند، الولايات المتحدة والمعروف بكونه مؤسسة للطب النفسي. (المترجم)

والمستمعين. وبذلك أصبح المرء يشعر أن هذا العروض أصبحت تعرض صورة أصدق لحياة المريض، صورة مزلزلة أكثر من تلك الصورة المصبوغة باللوم التي اعتادوا تقديمها».[١٧]

إن مأساة الحياة التي يشير إليها سيرلز هي المأساة عينها التي انكببنا على مناقشتها: محدودية الإنسان وخوفه من الموت وغلبة الحياة. يشعر المصاب بالفصام بهذه الأشياء أكثر من أي شخص آخر؛ لأنه لم يستطع بناء الدفاعات الأمينة التي يستعملها الشخص العادي عادةً لإنكار هذه المآساة. من سوء حظ المصاب بالفصام أنه مثقل بقلق إضافي وذنب مضاعف وعجز زائد وبيئة محبطة كثيراً وغير قابلة للتنبؤ. إنه لا يشعر بالثقة وهو متموضع في جسده، ولا يمتلك قاعدة آمنة يمكن عبرها التوصل إلى تحدي الطبيعة الحقيقية للعالم وإنكارها. لقد حوله الأبوان إلى كائن غير كفء إلى حد بعيد، وبذلك عليه الاستماتة لابتكار طرق أكثر براعة للعيش في العالم، وتلك الطرق ستمنع التجارب من تمزيقه؛ لأنه شبه ممزق في الأساس. وهذا تأكيدٌ مرة أخرى على وجهة النظر القائلة: إن شخصية المرء هي دفاع ضد اليأس ومحاولة لتجنب الجنون بسبب الطبيعة الحقيقية للعالم. يعدّ سيرلز مرض الفصام على وجه التحديد على أنه النتيجة لعدم القدرة على صد الذعر، وبذلك يكون إسلوباً يائساً للعيش مع هذا الذعر. بصراحة لا أعرف أي أمر قطعي يمكن أن يُقال عن هذه المتلازمة: إنها فشل في الأنسنة، مما يعني الفشل في الإنكار الواثق للوضع البشري الحقيقي على هذا الكوكب.

الفصام هو حالة الاختبار المحدود لنظرية الشخصية والواقع التي شرحناها هنا: فالفشل في بناء دفاعات شخصية يمكن الاعتماد عليها يسمح للطبيعة الحقيقية للواقع بالظهور أمام الإنسان، إنه شيء مؤكد علمياً. إن إبداع الناس في النتيجة الفصامية للاستمرارية البشرية هو إبداع ينبع من عدم القدرة على تقبل الإنكار الثقافي المعياري للطبيعة الحقيقية للتجربة، وثمن هذا النوع من الإبداع «البشري بشكل زائد» تقريباً هو العيش على شفا حفرة الجنون، كما عرف البشر منذ فترة طويلة. إن المصاب بالفصام

مبـدع للغاية، مبدع «بشـكل زائد» تقريبـاً؛ لأنه أبعد ما يكـون عن الحيوان: فهو يفتقر إلى البرمجة الغريزية الآمنة للكائنات الحية الأدنى، ويفتقر أيضاً إلى البرمجة الثقافية الآمنة للبشر العاديين. لا عجب إذن أن يراه البشر العاديون «مجنوناً»، فهو لا ينتمي إلى أي شيء في العالم.(*)

الخاتمة:

دعونـا ننهي مناقشـتنا الطويلة لوظيفة الشـخصية عبر الجمع بين نصين عظيمين من الكتابة الشـعرية والكتابة المنبثقة عـن نفاذ البصيرة، يفصلهما ما يقرب من ثلاثة قرون. النص الأول من تأليف الشـاعر توماس تراهرن وهو يقدم وصفاً جميلاً للعالم كما يبدو لتصورات الطفل قبل أن يتمكن من تشكيل ردود فعل تلقائية، فيقول واصفاً التصورات المبكرة للطفل:

«بدا كل شيء جديداً وغريباً في البداية، نادراً وممتعاً وجميلاً بشكل يفوق الوصف... كانت الذرة متلئلئة والقمح خالداً، لا ينبغي حصدهما أو زرعهما أبـداً، فظننـت أنهما قد انتصبا منـذ الأبدية حتى الأبدية. كانت أتربة الشـارع وأحجاره نفيسـة كالذهب، والبوابات كانت في البدء نهاية العالم، والأشجار الخـضراء التي رأيـت أول مرة عبر إحـدى البوابات سـحرتني وفتنتني، من حلاوتهـا وبهائهـا كاد قلبي يقفـز من ضلوعـي، واجتاحني جنون النشـوة، لقـد كانت أشـياء غريبة ورائعة. البشر! لكم بـدا كبارهم وقورين وجليلين، كاروبيم*(**) خالدون! والشـبان يتألقون ويتلألأون كما الملائكة، والفتيات تماثيل سيرافية(***) تنضح حياةً وجمالًا، صبيانٌ وصبياتٌ يتشقلبون ويلعبون في الشـوارع كأنهـم الجواهـر. لم أفكـر يومـاً في أنهـم قـد وُلـدوا أو أنهـم قد يموتون... يبدو أن المدينة تنتصب في جنة عدن".

يمكن أن نسمي ما يتحدث عنه تراهرن الجنة ما قبل الكبت. ولكن بعد

(*) للحصول على تلخيص كامل لمشكلة الفشل الفصامي، انظر الفصل العاشر.
(**) فئة خاصة من الملائكة يتمتعون بالحكمة والقوة ولهم مرتبة خاصة عند الإله. (المترجم)
(***) نسبة إلى سيراف، نوع من الكائنات السماوية التي ذكرت في اليهودية القديمة. (المترجم)

ذلك يواصل وصف سقوطه من عدن؛ تطوير التصورات الثقافية وإنكار الانطباع المبكر للواقع، وكحال محلل نفسي مبتدئ في "تشيستنت لودج" على سبيل المثال، يتهم أبويه بأنهما سبب سقوطه من تلك الجنة، فيبني قضيته كلها ضدهما:

«إن الأفكار الأخرى هي الأكثر حضوراً في أفكار المرء، ولها التأثير الأقوى. كانت روحي مهيأة وراغبة بأمور عظيمة؛ لكن الأرواح للأرواح كالتفاح للتفاح، تتعفن إحداهن فتتعفن الأخريات. عندما بدأت أحكي وأمضي، لم يتمثل شيء أمامي سوى ما كان يتمثل من جوهر أفكارهم، ولم يتمثل شيء أمامي بطريقة أخرى تختلف عما كان يتمثل أمامهم... ما لم يتحدثوا عنه كان لا وجود له. لذلك شرعت وأنا بين أصدقاء اللعب بإيلاء الأهمية لطبلٍ ومعطفٍ رائعٍ وبنسٍ وكتابٍ مذهبٍ و ... أما السماء والشمس والنجوم فقد اختفت، ولم يعنوا لي شيئاً أكثر مما تعنيه جدران عارية. حتى الثروات الغريبة لابتكارات الإنسان تغلبت على ثروات الطبيعة، كونها قد اكتُسبت بعد جهد جهيد، ولم تعد مهمةً ثروات الطبيعة».(١٨)

ما الذي ينقص هذه الصورة الرائعة لسقوط الطفل من الإدراك الطبيعي إلى مصطنعات العالم الثقافي؟ لا شيء سوى ما ذكرناه عن دمج المرحلة ما بعد الفرويدية العظيمة مع الشخصية البشرية: تورط تراهرن في هذه العملية وحاجته إلى السقوط من النعيم حتى ينمو ويتجول من دون قلق ويحمي نفسه من الشمس والنجوم والسماوات. لم يسجل تراهرن ردود أفعاله الأصلية الأخرى، على سبيل المثال، تجاه صرخات أقرانه الحادة وهم يجرحون أيديهم أو يحطمون أنوفهم وأفواههم ويرشقونه بسائل لزجٍ أحمر دافئ وغريب يبعث الرعب في أحشائه. يقول إنه لم يكن يعلم أنهم في سبيلهم إلى الموت، وأن الجميع بدوا خالدين. لكن هل أدخل والداه الموت إلى عالمه؟ كان هذا هو العفن المتجذر الذي يحتك بروحه، ولم يتسلل إليه من أبويه بل من العالم، أو من «ثروات الطبيعة». بطرقٍ معقدة نوعاً ما، حشر الموت نفسه بصفته رمزاً في تصورات تراهرن وأصاب روحه بالرعدة، ولإخفاء حقائق

الحياة، كان على تراهرن أن يعيد قولبة فردوسه أو يزيفه في ذاكرته كما نفعل كلنا. صحيح أن الأرض كانت منطلق الجمال الغامض الذي رسمه، وأن كارلايل اتفق لاحقاً على أنها «معبدٌ صوفي» ؛ لكنها كانت في الوقت نفسه «قاعة الهلاك» التي اختار تراهرن أن ينكرها في ذاكرة طفولته.

إن كلية الوضع البشري هو ذلك الشيء الذي يصعب على الإنسان تحقيقه، فهو يريد عالمه آمناً للمتعة ويريد أن يلوم الآخرين على مصيره. لنقارن تراهرن بشاعر حديث وما يملكه من وعي حول الوضع البشري. تخبرنا مارسيا لي أندرسون(*) بذكاء ثاقب كيف يجب علينا العيش في قاعة الهلاك وما نحتاج القيام به لحماية أنفسنا:

نضاعف الأمراض للتسلية
نفتعل رغبة مروعة وشكّاً مخزياً
نتنعم في المُباح، نقتات على الليل،
نعيث هرجاً ومرجاً في باطننا، ولن نخرج
ولماذا نخرج؟ مجردين من التعقيدات الماكرة
فمن ذا الذي ينظر إلى الشمس من دون خوف؟
هذا هو ملجأنا من التأمل،
وملاذنا الوحيد من كل ما هو سهل وواضح.
من ذا الذي يزحف خارجاً من الغموض
للوقوف أعزلاً في الهواء الطلق وتحت أشعة الشمس؟
واثقاً، من دون أي خوفٍ من اعوجاج
يشبه الخوف الساطع من اليأس
لنعرف مدى بساطة أعمق حاجاتنا،
ومدى حدتها، ومدى استحالة إشباعها[١٩]

(*) شاعرة أمريكية ولدت في شيكاغو عام ١٩١٧. (المترجم)

إن المفارقة في الوضع البشري هي أن الحاجة الأعمق بالنسبة إلى الإنسان هي التحرر من قلق الموت والفناء، بيد أن الحياة نفسها هي التي توقظ هذا القلق، ولذلك يجب أن نتجنب الانغماس الكامل في الحياة. ترسم مارسيا لي أندرسون دائرةً حول تراهرن وماسلو والتحليل النفسي الإنساني وحتى نورمان أو. براون الفرويدي نفسه. فما الذي يعنيه بالضبط أن تكون غير مكبوتٍ تماماً على هذه الأرض، وأن تعيش في توسع جسدي ونفسي كامل؟ يعني أن تولد من جديد وتحيا في حالة جنون. يحذرنا براون من التطرف الكامل لقراءته لفرويد عبر التأكيد على أنه يتبع بحزم رأي فرينزي القائل: إن «سمات الشخصية هي، إن جاز التعبير، ذهان سري».[٢٠] إن هذه الحقيقة العلمية مزلزلة، وقد أيدناها مع براون أيضاً. إن كان من الصعب على المختصين الاتفاق على مثل هذه الحقيقة في عصر فرويد، فسيتفقوا عليها يوماً ما.

لكن الحقيقة المستترة وراء هذه الحقيقة مقلقة أكثر، ولا يبدو أن هناك كثيراً مما يمكننا فعله بشأنها الآن أو في المستقبل؛ أعني أنه من دون سمات الشخصية سيكون الذهان حالة عامة وشاملة. في نهاية هذا الكتاب، سألخص التناقضات الأساسية لحجة براون المتمثلة في بشرٍ جدد من دون دفاعات شخصية، وأمله في ولادة البشرية جمعاء من جديد في «براءة ثانية». في الوقت الحالي، يكفي الاستشهاد بالصيغة العلمية الكاملة لمارسيا لي أندرسون: «مجردين من التعقيدات المتشابكة» [أي، من كل دفاعات الشخصية والكبت والإنكار وسوء فهم الواقع]، فمن ذا الذي ينظر إلى الشمس من دون خوف؟»

الفصل الخامس

كيركغارد، المحلل النفسي

> نظام الأشياء كله يملأني بشعور الكرب، من البعوضة حتى أسرار تجسد المسيح. كل شيء مبهم تماماً بالنسبة إلي، ولا سيما ذاتي. عظيمٌ هو حزني وبلا حدود، لا يعلمه أحد إلا الرب في السماء، وليس له أن يشفق.
>
> سورين كيركغارد[1]

يمكننا اليوم أن نسمي كيركغارد «محللاً نفسياً» من دون خوف من سخرية أحد، أو على الأقل يمكننا أن نمتلك كامل الثقة بأن الساخرين مجرد جهلة لا أكثر. في العقود القليلة الماضية كان هناك اكتشاف جديد حول كيركغارد، وهو اكتشاف بالغ الأهمية؛ لأنه يربطه بالبنية الكاملة للمعرفة في العلوم الإنسانية في عصرنا هذا. اعتدنا الاعتقاد أن هناك فرقاً جازماً بين العلم والإيمان، وعلى هذا الأساس فإن الطب النفسي والدين متباعدين جداً. لكننا نجد الآن أن المنظوران النفسي والديني حول الواقع مرتبطان ارتباطاً وثيقاً، وأحد أسباب هذا الارتباط هو نشأتهما من بعضهما بعضاً تاريخياً، كما سنرى لاحقاً، والأهم من ذلك في الوقت الحالي أنهما يعززان

بعضها بعضاً. لا يمكن الفصل بين التجربة النفسية والتجربة الدينية بشكل جوهري في نظر الفرد نفسه أو بشكل موضوعي في نظرية تطور الشخصية.

إن أوج تجليات اندماج المجالات الدينية والنفسية تكمن في أعمال كيركغارد، فقد وضع بين أيدينا بعضاً من أفضل التحليلات التجريبية للوضع البشري التي صاغها عقل الإنسان على الإطلاق. لكن المفارقة تكمن في أننا لم نتعرف على المكانة العلمية لأعمال اللاهوتي كيركغارد إلا في عهد العالم الملحد فرويد، فقد أصبح لدينا الدليل السريري لدعم أعماله. لخص عالم النفس الشهير مورير(*) المسألة بشكل مثالي قبل عقدين من الزمن، حيث قال «عاش فرويد وكتب أعماله قبل أن تُفهم وتُقدّر أعمال كيركغارد الأولى التقدير الذي تستحق».[2] كانت هناك عدة محاولات جيدة لإظهار كيفية توقع كيركغارد لحقائق علم النفس السريرية الحديثة، وكان لدى معظم الوجوديين الأوروبيين آراء حول هذا الموضوع، وهذا ينطبق على علماء اللاهوت مثل بول تيليش[3]، ومعنى هذا العمل هو أنه يرسم دائرة حول الطب النفسي والدين؛ إنه يوضح أن أفضل تحليل وجودي للوضع البشري يفضي مباشرة إلى مشاكل الرب والإيمان، وهذا بالضبط ما ناقشه كيركغارد.

لن أحاول إعادة أو توضيح التحليل الحاذق الذي قدمه كيركغارد للوضع البشري بشكل مدهش والعصي على الفهم غالباً، وبدلاً من ذلك، ما أريد فعله هو محاولة تقديم ملخص للحجة الرئيسة الواردة في أعماله حول علم النفس، بشكل واضح ومقتضب قدر الإمكان، حتى يتمكن القارئ من فهم ما كان كيركغارد يحاول شرحه. ويا حبذا لو استطعت القيام بذلك من دون إفراط؛ لأن القارئ المفتون بعبقرية كيركغارد لابد أن يُذهل بالنتيجة. إن بنية فهم كيركغارد للإنسان هي تقريباً ذات الصورة السريرية الحديثة للإنسان التي رسمناها في الفصول الأربعة الأولى من هذا الكتاب. يمكن للقارئ بعد ذلك أن يرى بنفسه مدى تطابق الصورتين في النقاط الأساسية

(*) أورفال هوبارت مورير ١٩٠٧ - ١٩٨٢: عالم نفس أمريكي وأستاذ علم النفس في جامعة إلينوي، معروف بأبحاثه في العلاج السلوكي. (المترجم)

(على الرغم من أنني لا أقدم كيركغارد بكل تفاصيله المذهلة)، ويمكنه أن يفقه سبب تشبيهنا في الوقت الحالي مكانة كيركغارد في علم النفس بمكانة فرويد، ولماذا أنا وبعض العلماء مستعدون لتسمية كيركغارد دارساً فذاً للوضع البشري كما كان فرويد. والحقيقة هي، على الرغم من أن كيركغارد كتب أعماله في أربعينيات القرن التاسع عشر، لكن يمكن عدّه ما بعد-فرويدي، مما يدل على عبقريته الأبدية التي لا يمكن تفسيرها.

التناقض الوجودي بصفته بداية لظهور علم النفس والدين

إن حجر الأساس لوجهة نظر كيركغارد حول الإنسان هو أسطورة السقوط، طرد آدم وحواء من جنة عدن. تنطوي هذه الأسطورة، كما نعرف، على الإدراك الأساس لعلم النفس في كل العصور؛ إن الإنسان ما هو إلا اتحاد بين الأضداد، اتحاد بين الوعي الذاتي والجسد المادي. انبثق الإنسان من الفعل الغريزي الطائش للحيوانات الأدنى ثم أصبح يتفكر في وضعه، لقد وُهِبَ وعياً بفردانيته وألوهيته الجزئية في الخلق وجمالاً وتفردَ وجههِ واسمَهُ، ووُهِبَ في الوقت نفسه وعياً برعب العالم والذعر من موته وتفسخه. إن هذا التناقض هو الثابت عند الإنسان في كل مراحل التاريخ والمجتمع؛ إنه إذن «الجوهر» الحقيقي للإنسان كما قال فروم. وكما رأينا، فقد عدّ علماء النفس الحديثون الرائدون أنفسهم هذا التناقض حجر الزاوية في بحوثهم. لكن كيركغارد قد أوعز اليهم بالفعل: «لا يمكن لعلم النفس الذهاب أبعد من هذه النقطة... فضلاً عن ذلك يمكن لعلم النفس التحقق من هذه النقطة مراراً وتكراراً في الملاحظات التي يبينها عن الحياة البشرية».[٤]

كان للسقوط في الوعي الذاتي والخروج من الجهل المطمئن في الطبيعة، ثمناً عظيماً دفعه الإنسان: فقد امتلأ بالفزع أو القلق. لا يلاحظ المرء أي فزع في الحيوانات، كما يقول كيركغارد «والسبب على وجه التحديد هو أن الحيوانات لا تمتلك روحاً»[٥]، و «الروح» تشير هنا إلى «الذات» أو الهوية الداخلية الرمزية، وهذا ما لا يمتلكه الحيوان، فهو جاهل وبذلك بريء كما

يقول كيركغارد. بيد أن الإنسان هو «توليفة من الروحي والجسدي»[٦]، ولذا فهو يعاني من القلق، ومرة أخرى فإن الـ «روحي» هو «الوعي الذاتي»:

« «إذا كان الإنسان حيواناً أو ملاكاً، فلن ينتابه الفزع، [وهذا إن كان غير واعٍ لذاته تماماً أو ليس حيواناً بشكل كلّي]، ونظراً لكونه توليفة يمكنه أن يعانيَ الفزع... ويمكن للإنسان نفسه أن يتسبب بالفزع».[٧]

إن قلق الإنسان هو خاصية ناتجة من غموضه المطلق وعجزه التام عن التغلب على هذا الغموض، وعن أن يكون حيواناً أو ملاكاً بشكل مباشر وصريح. لا يستطيع أن يعيش غافلاً عن مصيره، ولا يمكنه أن يحكم سيطرته على هذا المصير أو يتغلب عليه وهو غير مدرك للوضع البشري:

«لا يمكن للروح أن تتخلص من ذاتها [أي إن الوعي بالذات لا يمكن له أن يختفي]... ولا يمكن للإنسان أن يغرق في الحياة الإنباتية(*) [أي أن يكون حيواناً بالكامل].... وبذلك فهو لا يستطيع الهرب من الفزع".[٨]

لكن البؤرة الحقيقية للفزع ليست الغموض بحد ذاته، بل نتيجة الحكم الواقع على الإنسان: فالرب يقول لآدم محذراً إنه إذا أكل من ثمر شجرة المعرفة، فإنك «موتاً تموت»، بعبارة أخرى، فإن الرعب الأخير للوعي الذاتي هو معرفة موت المرء، وهو الحكم الذي تفرد به الإنسان وحده من دون غيره في مملكة الحيوان. هذا هو معنى أسطورة جنة عدن وإعادة اكتشاف علم النفس الحديث أن الموت هو المصدر الأكبر لقلق الإنسان وحده من دون غيره.(**)

(*) تحدث الحالة الإنباتية عندما يتوقف المخ، جزء الدماغ الذي يتحكّم في التّفكير والسلوك، عن القيام بوظائفه، وتعتد إحدى حالات اضطراب الوعي التي تحدث نتيجة حدوث تلف بخلايا الدماغ، وتختلف هذه الحالة عن الغيبوبة، حيث يستطيع المريض المصاب بالحالة الإنباتية أن يمر بحالات النوم واليقظة والبكاء والصراخ والتمتمة بكلمات غير مفهومة وأداء بعض الحركات التي تشبه الابتسام أو الضحك، لكن من دون أي وعي أو إدراك بما حوله. (المترجم).

(**) اثنان من أكثر الاستخدامات والتحليلات الرائعة لفكرة ثنائية وغموض الإنسان في الفكر المسيحي الحديث هما بقلم رينهولد نيبوهر، «طبيعة الإنسان ومصيره»، المجلد الأول (نيويورك: Scribners Sons، ١٩٤١)، و بول تيليش، «علم اللاهوت النظامي»، المجلد الثالث (شيكاغو: جامعة شيكاغو للصحافة ١٩٦٣)، الفصل الأول. تثبت هذه الدراسات بما لا يدع

علم سمات الشخصية الخاص بكيركفارد

إن فهم كيركغارد الكامل لشخصية الإنسان هو أن الشخصية هي بنية تم إنشاؤها لتجنب إدراك «الرعب والهلاك [و] الفناء [الذي] يتربص بالإنسان في كل زاوية».(٩) لقد فهم كيركغارد علم النفس بالطريقة التي يفهمها بها المحلل النفسي المعاصر، وعرف أن مهمة هذا العلم هي اكتشاف الاستراتيجيات التي يستعملها الفرد لتجنب القلق، والنمط الذي يستعمله ليتعايش بشكل تلقائي ومن دون توتر في العالم، وكيف يعيق هذا النمط نموه الحقيقي وحريته في الفعل والاختيار، أو بكلمات تكاد تتشابه مع كلمات كيركغارد: كيف تستبعد كذبة سمات الشخصية الإنسان؟

وصف كيركغارد هذه الأنماط بمهارة تبدو مثيرة للعجب في أيامنا هذه، إضافة إلى مفردات تلخص الكثير من نظرية التحليل النفسي لدفاعات الشخصية. بينما نتحدث اليوم عن «آليات الدفاع» مثل الكبت والإنكار، تحدث كيركغارد عن الأشياء نفسها، ولكن بعبارات مختلفة؛ فقد أشار إلى حقيقة أن معظم البشر يعيشون في «غموض جزئي» حيال وضعهم(١٠)، يكونون في حالة من « الانغلاق» حيث يصدون تصوراتهم الخاصة عن الواقع. (١١) لقد فهم الشخصية القهرية وتزمت الشخص الذي اضطر إلى بناء دفاعات مضاعفة ضد القلق ودرع شخصية ثقيل، و قد وصفه بالعبارات الآتية:

«مناصر للأرثوذكسية الصارمة... يعرفها عن ظهر قلب، ينحني أمام المقدس، ما الحقيقة بالنسبة إليه سوى مجموعة من الطقوس، يتحدث عن تقديم نفسه أمام عرش الإله وعن عدد المرات التي يجب أن يركع فيها المرء، يعرف كل شيء بالطريقة نفسها التي يعرف بها تلميذ حلّ مسألة رياضية تحوي الحروف ABC، ولكنه لن يعرف الحل عند تغيير هذه الحروف إلى DEF، لذلك فهو يمر في حالة رعب كلما سمع شيئاً بترتيب مغاير لما تعوّد عليه.»١٢

مجالاً للشك حقيقة عمل كيركغارد وأن التحليلات النفسية والدينية للوضع البشري لا يمكن فصلها إذا تعلق الأمر بالأساسيات).

ليس هناك شكٌ في أن «الانغلاق» الذي تحدث عنه كيركغارد هو ما نشير إليه اليوم بالكبت. إنها الشخصية المنغلقة أو الفرد الذي سوّر نفسه في طفولته ولم يختبر قواه العملية، ولم يكن حراً في اكتشاف نفسه وعالمه بتأنٍ. إن لم يكن الطفل مثقلاً بمعرقلات الأبوين المفرطة لأفعاله وإن لم يكن قد أصابه قلقهما المفرط، فيمكنه تطوير دفاعاته بطريقة أقل استبداداً، ويمكن أن يظل مرناً إلى حد ما ومنفتحاً في شخصيته، فيصبح مستعداً لاختبار الواقع بصورة أكبر من حيث أفعاله وتجربته، وبصورة أقل على أساس السلطة المفوضة والأحكام المسبقة أو الإدراك المسبق. لقد فهم كيركغارد هذا الاختلاف عبر التمييز بين الانغلاق «المتعالي» والانغلاق «الخاطئ»، ومضى في رأيه الذي يشبه رأي روسو حول تربية الأطفال باتّباع النوع المناسب من توجيه الشخصية:

«من الأمور التي لا حدود لأهميتها هو أن يتربى الطفل على مفهوم الانغلاق المتعالي [التحفظ]، حتى يتجنب النوع الآخر، وهو الانغلاق الخاطئ. من الناحية الخارجية، من السهل إدراك اللحظة التي يجب فيها ترك الطفل يمشي بمفرده؛... فتتمثل البراعة دائماً في أن تكون حاضراً وغائباً في الوقت نفسه، للسماح للطفل بتنمية نفسه. تتمثل البراعة في ترك الطفل لنفسه بأعلى درجة ممكنة وعلى أكبر نطاق ممكن، والتعبير عن هذا التخلي الظاهر بطريقة تجعل المرء في الوقت نفسه يعرف كل شيء، من دون أن يلاحظه أحد. والأب الذي يربي طفله أو يفعل كل شيء نيابة عنه؛ لأنه المنوط بتربيته، لكنه لم يمنع طفله من أن يصبح منغلقاً، يتحمل مسؤولية كبيرة».[١٣]

يحذو كيركغارد حذو روسو وديوي وينبه الأبوين على مسألة السماح للطفل باستكشاف العالم وتطوير قدراته التجريبية المؤكدة، وهو يدرك أنه يجب حماية الطفل من المخاطر، وأن لمراقبة الأبوين لطفلهما أهمية جوهرية، لكنه لا يريد للأبوين أن يقحما مخاوفهما الخاصة في الصورة، ولا يريدهما أن يقمعا سلوك الطفل إلا لضرورة ملحة. نحن نعلم اليوم أن مثل هذه التنشئة وحدها تمنح الطفل ثقة بالنفس في مواجهة التجارب، ولم يكن

ليمتلـك تلـك الثقة إن كان مقموعاً بشـكل مفرط، فهذه الثقـة تمد الطفل بـ «الدعم الداخلي»، وهذا الدعم الداخلي على وجه التحديد هو الذي يسـمح للطفـل بتطوير الانغلاق «المتعالي» أو التحفـظ»: أي تقييم للعالم يتحكم فيه الأنا والثقة بالنفس عبر شخصية يمكن أن تتقبل التجارب بسهولة أكبر. من ناحية أخرى، فإن الانغلاق «الخاطئ» هو نتيجة لكثير من الانغلاق والقلق والجهـد الزائد الـذي يبذله كائن ما في مجابهة التجـارب، وهذا الكائن منهك يفتقـر إلى السـيطرة، وهذا يعني بـأن مزيداً من الكبت التلقائي تمارسـه تلك الشخصية المنغلقة في أساسها. وهكذا، بالنسبة إلى كيركغارد، فإن «الجيد» هو الانفتاح عـلى الاحتمالات والخيارات الجديدة والقـدرة على مواجهة القلق، أما الانغلاق فهو السـوء الـذي يبعد المرء عن الحداثـة والإدراك والتجارب الأوسـع؛ والانغلاق يقتل الإلهام، ويُقحـم سِـتاراً بين الشـخص ووضعه في العـالم.[١٤] من الناحية المثالية، تكون كل هذه الأمور شـفافة، ولكن بالنسـبة إلى الشخص المنغلق فهي مُعتمة.

من السـهل ملاحظة أن الانغلاق هو بالضبط ما أطلقنا عليه اسم «كذبة الشخصية»، ويطلق عليها كيركغارد الاسـم نفسه:

«من السـهل معرفة أن الانغلاق يعني أساسـا الكـذب، أو، ربما تفضل كلمـة الـ(لاحقيقـة). لكـن الـ(لاحقيقة) هي على وجـه التحديد افتقار إلى الحريـة... حيث تُسـتنزف مرونة الحريـة في خدمة التحفظ المغلـق... . كان التحفظ المغلق هو تأثير الانكماش السلبي للـ «الأنا» في الفردانية».[١٥]

هـذا وصف تحليلي نفسي معاصر تماماً للثمن الذي يجب دفعه لقاء كبت الشـخصية بكليتها. وأحـذف هنا تحليل كيركغارد الثاقـب والأكثر تفصيلاً لكيفية تشـظي الشـخص داخل نفسه بسـبب الكبت، وكيف يكمن الإدراك الحقيقـي للواقع تحت السـطح وفي متناول اليد ومسـتعد لاخـتراق الكبت، وكيـف يجعل الكبت الشـخصية سـليمة ظاهريـاً تعمل بكليتها وباسـتمرار بحسـب ما يبدو للناظـر، وفوق كل هذا، كيف تتهشـم تلك الاسـتمرارية، وكيف تتلوى الشخصية تحت رحمة الانقطاع الذي يجسده الكبت.[16] بالنسبة

إلى عقل حديث مدرب سريرياً، لابد أن يكون مثل هذا التحليل رائعاً بحق.

أدرك كيركغارد أن كذبة الشخصية تُبنى؛ لأن الطفل يحتاج إلى التكيف مع العالم ومع الأبوين ومع معضلاته الوجودية الخاصة، وأنها تُبنى قبل أن تتاح للطفل فرصة التعرف على نفسه بطريقة منفتحة أو حرة، وبذلك فإن دفاعات الشخصية تكون تلقائية وغير واعية. المشكلة هي أن الطفل يعتمد عليها شيئاً فشيئاً حتى ينتهي به الأمر مغلّفاً بدرع شخصيته الخاصة، غير قادر على النظر بحرية إلى ما يقع خارج سجنه أو ما يقبع داخل ذاته، عاجزاً عن التأمل في الدفاعات التي يستعملها والأشياء التي تحدد ركائز سجنه.[١٧] أفضل ما يمكن للطفل أن يأمله هو ألا يكون انغلاقه من النوع «الخاطئ» أو الهائل، حيث تكون شخصيته متخوفة جداً من العالم بحيث لا تكون قادرة على الانفتاح على إمكانيات التجربة. بيد أن هذا يعتمد إلى حد كبير على الأبوين وعلى مصادفات البيئة كما أدرك كيركغارد. لدى معظم الناس أبوين «يتحملان قدراً كبيراً من المسؤولية»، ولذا فهما مجبران على النأي بنفسيهما عن إمكانية التجربة.

يعطينا كيركغارد بعض المخططات لأساليب إنكار الإمكانات أو أكاذيب الشخصية- وهو الشيء عينه. إنه عازم على وصف ما نسميه اليوم: أناس «زائفون» يتجنبون تطوير تفردهم؛ إنهم يتبعون أساليب العيش التلقائي الروتيني التي تكيفوا عليها وهم أطفال. إنهم «زائفون» من حيث إنهم لا ينتمون إلى ذواتهم ولا إلى «شخوصهم» وتصرفاتهم لا تنبع من باطنهم ولا يرون الواقع وفقاً لما هو عليه؛ إنهم أشخاص ذوو بعد واحد، منغمسون تماماً في الألعاب الخيالية المتداولة في مجتمعهم، غير قادرين على تجاوز تكيفهم الاجتماعي، ومثال على ذلك: رجالُ النقابات في الغرب، والبيروقراطيون في الشرق، والقبليون المحتجزون في التقاليد، والبشر القابعون في كل مكان لا يعون ما يعنيه التفكير بالاعتماد على أنفسهم من دون الآخرين، وإن وعوا ذلك، فسيتوجسون خيفة من هذه الوقاحة والمجاهرة المتمثلة في التفكير من دون مساعدة أحد. يقدم لنا كيركغارد وصفاً عن:

«الإنسان السطحي... ذاته أو هو نفسه شيء مشمول مع 'الآخر' في حيّز ما هو زائل ودنيوي... وهكذا تلتحم الذات فوراً مع 'الآخر'، مفعمةً بالأماني والرغبات والمُتع إلخ، ولكن بشكل سلبي؛... يتمكن من تقليد البشر الآخرين، منتبهاً إلى كيفية عيشهم، وبذلك يعيش هو نفسه إلى حد ما، ففي العالم المسيحي هو مسيحي أيضاً، يذهب إلى الكنيسة كل يوم أحد ويستمع ويفهم القسيس، نعم، إنهما يفهمان أحدهما الآخر؛ وعندما يتوفى؛ يقدمه القس إلى الأبدية مقابل ١٠ دولارات- لكنه لم يكن ولم يصبح ذاتاً أبداً... لأن الإنسان المحاكي-السطحي لا يُدرك ذاته، ويعرف نفسه بملبسه فقط،... يعرف أنه يمتلك كياناً عبر مظهره الخارجي فقط لا غير».[١٨]

هذا وصف مثالي لـ «الإنسان الثقافي التلقائي» - الإنسان الذي تقيده الثقافة وتحوله عبداً لها، يتخيل أنه يمتلك هوية إن دفع قسط التأمين الخاص به، وأنه يتحكم في حياته إن قاد سيارة رياضية أو فرّش أسنانه بفرشاة كهربائية. في يومنا هذا، أصبح البشر المحاكين-السطحيين أو الزائفين فئات مألوفة بعد عقود من التحليل الماركسي والوجودي لاستعباد النظام الاجتماعي. ولكن في زمن كيركغارد، لا بد أن كونك مقيماً في مدينة أوربية حديثة وعدّك جاهلاً في الوقت نفسه يعدّ صدمة كبيرة. بالنسبة إلى كيركغارد، كانت «نزعة الجهل» ضحالة، فيُهدهد روتين المجتمع اليومي الفرد ويجعله راضٍ تمام الرضا بما يقدمه له هذا المجتمع آنذاك، وما يقدمه المجتمع في عصرنا هذا من سيارات ومراكز تسوق وإجازات صيفية أمدها أسبوعان، فالإنسان محمي بالبدائل الآمنة والمحدودة التي يوفرها له مجتمعه، فإذا لم يحد بنظره عن مساره فيمكن أن يعيش حياةً آمنة تافهة من نوع ما:

«مجردٌ من الخيال، كما هو الحال دائماً بالنسبة إلى الجاهل، يحيا في مجال خبرة تافه فيما يتعلق بكيفية سير الأمور وما هو ممكن وما يحدث عادةً... نزعة الجهل تُخدّر نفسها بكل ما هو تافه...»[١٩]

لماذا يرتضي الإنسان عيش حياةٍ تافهة؟ السبب هو الخطورة التي تشع من أفق مليءٍ بالتجارب، وهذا هو الدافع الأعمق لنزعة الجهل، وهو أنها

تحتفي بالانتصار على الإمكانات والحرية. تعرف نزعة الجهل عدوها الحقيقي: الحرية الخطيرة، فإن اتبعتها عن طيب خاطر فإنها تهدد برميك في الهواء؛ إن نبذتها كلياً، فستصبح أسيراً للحتمية، والأسلم هو أن تلبي معايير كل ما هو ممكن اجتماعياً. أعتقد أن هذا هو معنى ملاحظة كيركغارد:

«يُعتقد أن نزعة الجهل تسيطر على الإمكانات، ويُعتقد أنها بالخداع تحد من فعالية الإمكانات الاستثنائية وتودعها في خانة الاحتمالات أو في مستشفى المجانين، فإنها تحتجزها أسيرة؛ فتُمسك الإمكان مثل سجين مُكبل في قفص الاحتمال، وتتباهى بها....»[٢٠]

كيركغارد بوصفه مُنظّراً لمرض الذهان

ولكن الآن يدخل شيءٌ جديدٌ في مناقشتنا. يتحدث كيركغارد عن الحد من فعالية الإمكانات الاستثنائية وزجها في «مستشفى مجانينٍ»، فما الذي يعنيه بهذه الصورة المركزة؟ بالنسبة إلي، يعني أن أحد أكبر مخاطر الحياة هو الإمكان المفرط، وأن المكان الذي نجد فيه الأشخاص الذين استسلموا لهذا الخطر هو مستشفى المجانين. هنا يُبين كيركغارد أنه لم يكن مُنظّراً محترفاً في «علم الأمراض الثقافي الطبيعي» فقط، بل في علم الأمراض غير الطبيعي أو الذهان أيضاً، فهو يفهم أن الذهان ما هو إلا عُصاب دُفع به إلى أقصى الحدود. على الأقل هذه هي الطريقة التي قرأت بها كثيراً من ملاحظاته في قسم من كتابه بعنوان «اليأس من منظور المحدودية\ الـ(لا محدودية)».[٢١]
دعونا نتوقف قليلاً هنا؛ لأنه إن كانت قراءتي صحيحة، فسوف تساعدنا في تحقيق فهم أكبر لكيفية كون أكثر أشكال الاضطراب العقلي تطرفاً، هي محاولات خرقاء للتعامل مع المشكلة الأساسية للحياة.

يرسم كيركغارد لنا صورة واضحة وغنية بشكل لا يصدق لأنواع الفشل البشري والطرق التي يستسلم بها الإنسان للحياة والعالم فيهزمانه؛ لأنه فشل في مواجهة الحقيقة الوجودية لوضعه - حقيقة أنه ذات رمزية داخلية، مما يدل على حرية مؤكدة، وأنه مقيد بجسد محدود، مما يحد من تلك الحرية. إن محاولة تجاهل

أي جانب من جوانب الوضع البشري، وقمع الإمكان أو إنكار الحتمية، تعني أن الإنسان سيعيش كذبة وسيفشل في إدراك طبيعته الحقيقية، فيكون بذلك «أكثر الكائنات إثارة للشفقة». لكن الإنسان ليس محظوظاً دائماً، فلا يمكنه دائماً عيش حياته من دون صفة أخرى بجانب «المثير للشفقة». إن كانت الكذبة التي يحاول أن يعيشها تتباهى كثيراً بالواقع، فيمكن للإنسان أن يفقد كل شيء في أثناء حياته- وهذا بالضبط ما نعنيه بالذهان: الانهيار الكامل والمطلق لبنية الشخصية. إذا كان كيركغارد سيُعدّ محللاً رئيساً للوضع البشري، فعليه أن يبين لنا أنه يفهم التناقضات في الوضع البشري بالإضافة إلى الوسط الثقافي اليومي.

هذا هو بالضبط ما يفعله في مناقشته للتناقضات الناتجة عن الكثير جداً أو القليل جداً من الإمكانات، فالكثير من الإمكانات هو محاولة الفرد في المبالغة في تقدير قوى الذات الرمزية، مما يعكس محاولة تضخيم أحد نصفي الثنائية البشرية على حساب الأخرى. بهذا المعنى، فإن ما نسميه الفصام هو محاولة الذات الرمزية لإنكار قيود الجسد المحدود؛ وفي أثناء هذا الإنكار، يفقد المرء توازنه بالكامل فيُدمر. يبدو الأمر كما لو أن حرية الإبداع التي تنبع من الذات الرمزية لا يمكن أن تُحتوى داخل الجسد، فيتمزق الفرد. هذه هي الطريقة التي نفهم بها مرض الفصام اليوم، بعدّه انقسام الذات والجسد، انقسام تكون فيه الذات من دون ارتكاز ومن دون حدود ومن دون ارتباطٍ وافٍ بالأمور اليومية ومن دون تضمين كافٍ في السلوك الجسدي.[٢٢] وهذه هي الطريقة التي يفهم بها كيركغارد المشكلة:

«فالذات هي توليف يكون فيه المتناهي هو عامل التحديد، والـ(لامتناهي) هو عامل التوسع. لذا فإن قنوط الـ(لامتناهي) هو خيالي، لا حدود له»(*).[٢٣]

ما يعنيه كيركغارد بعبارة «قنوط الـ(لامتناهي)» هو مرض الشخصية،

(*) قد يكون استعمال كيركغارد لكلمة "ذات" مربكاً بعض الشيء، فهو يستعملها لتضمين الذات الرمزية والجسد المادي. إنه مرادف حقيقي لـ "الشخصية الكلية" التي تتجاوز الشخص لتشمل ما نسميه الآن "الروح" أو "أساس الوجود" الذي نشأ منه الشخص المخلوق. لكن ليس لهذا أي أهمية بالنسبة إلينا هنا باستثناء تقديم فكرة أن الشخص الكلي هو ازدواجية في المحدود والـ(لامحدود)-المتناهي والـ(لامتناهي).

وهو نقيض الصحة. وهكذا يغدو المرء مريضاً عبر الانغماس في الـ(لامحدود). فتصبح الـذات الرمزية «خياليـة» - كما يحـدث في مرض الفصـام - عندما تنفصل بعيداً عن الجسـد، عن المعرفة الأساسية التي يمكن الاعتماد عليها في تجربـة حقيقية في العالم اليومي. إن المصـاب بحالة متقدمة من مرض الفصام يصبـح تجريديـاً أثيرياً غـير حقيقي؛ فيموج بعيـداً عن التصنيفـات الأرضية للمكان والزمان، يطفو من جسده ليسكن في الحاضر الأبدي الذي لا يخضع للمـوت أو الدمار، فقـد هزمهما في مخيلته، أو ربما أفضل من ذلك، هزمهما في الواقـع الفعلي حين هجر جسـده وتخلى عن محدوديتـه. إن وصف **كيركغارد** ليس بليغاً فحسب، بل هو أيضاً سريري على وجه التحديد:

«بشـكل عام، فإن الخيالي هو ما يدفع الإنسان إلى الـ(لامتناهي) بحيث أنه يبعده عن ذاته وبذلك يمنعه من العودة إليها. لذلك عندما يصبح الشعور خياليـاً، تتبخر الذات ببسـاطة أكثر فأكثر... . وهكذا تقـود الذات الوجود الخيالي في سـعي مجـرد وراء الـ(لامتناهي)، أو في عزلة مجـردة تفتقر إلى ذاتها باستمرار، وتبتعد عن ذاتها أكثر فأكثر».

وهـذا جوهـر ما يتحـدث عنه كتـاب **رونالد لينـغ** «الذات المنقسـمة». مجدداً:

«والآن إن تغلبـت الإمكانيـة عـلى الحتميـة، تهـرب الـذات مـن ذاتها، وبهـذا لا يكـون لها أي حتمية تلزمهـا العودة إليها، فهذا هـو قنوط [مرض] الإمكانيـة. تصبـح الذات إمكاناً مجـرّداً وتحاول معرفة ذاتهـا عبر التخبط في حيز ما هو محتمل، لكنها لا تتزحزح عن المكان ولا تصل إلى أي مكان آخر؛ لأن الحتميـة هـي المكان بالضبط؛ وأن نكون ذواتنا هـو بالتحديد حركة على ذلك المكان».[٢٤]

مـا يعنيـه كيركغارد هنا هـو أن تطور المرء هو تطـور في أعماقه من مركز ثابـت في الشـخصية، مركـز يوحـد كلا جانبـي الثنائيـة الوجوديـة- الذات والجسـد. لكن هذا النوع من التطوير يحتاج على وجه التحديد إلى الاعتراف بالواقع، حقيقة حدود الفرد:

«ما تفتقر إليه الذات الآن هو الواقع بكل تأكيد- لذلك قد يقول المرء عادة، كما يقول المرء عن أي شخص آخر، إنه أصبح غير واقعي. ولكن عند الفحص الدقيق، نجد أن ما يفتقده الإنسان حقاً هو الحتمية... ما ينقصه حقاً هو القدرة على... الخضوع لما هو حتمي في ذات المرء، ولما يمكن تسميته حدود المرء. لذلك فإن المصيبة لا تتمثل في حقيقة أن مثل هذه الذات لا ترقى إلى مستوى أي شيء في العالم؛ كلا، بل إنها تتمثل في أن الإنسان لم يصبح مدركاً لذاته، مدركاً أن ذاته التي هو عليها هي شيء ثابتٌ تماماً، وكذلك الحال بالنسبة إلى ما هو حتمي. بل على العكس من ذلك، فقد فقدَ ذاته؛ لأن هذه الذات كانت تُرى معكوسةً بشكل خيالي في كل ما هو ممكن».[٢٥]

بالطبع، هذا الوصف يمس الإنسان الطبيعي أيضاً إلى جانب المصاب بأقصى حالات الفصام، وقوة الحجة التي يطرحها كيركغارد تجعل من الممكن وضعهما على تسلسل واحد:

«فبدلاً من وَصل الإمكانية بالحتمية، يسعى الإنسان وراء الإمكانية- وفي النهاية لا يستطيع أن يجد طريق العودة إلى ذاته».[٢٦]

ينطبق التعميم نفسه على ما يأتي، والذي يمكن أن يصف الإنسان العادي الذي يعيش في عالم بسيط من الطاقة الداخلية المضطربة والخيال، مثل والتر ميتي[*] أو ما نسميه اليوم «مرضى الفصام المتنقلون»- أولئك الذين تكون العلاقة بين ذواتهم وأجسادهم علاقة هشة جداً، ولكنهم مع ذلك يعيشون من دون أن تغمرهم الطاقات الداخلية والعواطف والصور الخيالية والأصوات والمخاوف والآمال التي لا يمكنهم احتوائها:

«ولكن على الرغم من حقيقة أن الإنسان أصبح خيالياً بهذه الطريقة، فقد يكون مع ذلك... قادراً تماماً على العيش ليكون إنساناً، كما يبدو،

(*) والتر جيمس ميتي هو شخصية خيالية في القصة القصيرة الأولى لجيمس ثوربر «الحياة السرية لوالتر ميتي»، والتي نُشرت لأول مرة في صحيفة "ذا نيويوركر" في ١٨ آذار ١٩٣٩، وقد أدرج هذا الاسم في القاموس تحت تعريف: الشخص الذي يعيش حياة مُتخيلة أكثر إثارة من حياته. (المترجم)

ويشغل نفسه بالأشياء المؤقتة ويتزوج وينجب الأطفال ويكتسب الاحترام والتقدير- وربما لن يلاحظ أحد أبداً أنه يفتقر إلى الذات بمعنى أعمق».[٢٧]

أي إنه يفتقر إلى ذات وجسد موحدين بشكل وثيق، فيركز على طاقات الأنا الخاصة به، ويواجه بشكل واقعي وضعه وطبيعة حدوده وإمكانياته في العالم. ولكن هذه، كما سنرى، هي فكرة كيركغارد عن الحالة الصحية الكاملة، وليس من السهل تحقيقها.

إذا كان الذهان الفصامي سلسلة متواصلة في نوع من التضخم الطبيعي للخيال الداخلي والاحتمالية الرمزية، فإن شيئاً مشابهاً يمكن أن يكون أحد خصائص للذهان الاكتئابي، وهذا مُتضمن في الصورة التي يرسمها كيركغارد. الذهان الاكتئابي هو الحد الأقصى في سلسلة الحتمية المفرطة، وهذا يعني إفراط في المتناهي وإفراط في القيود التي يفرضها الجسد وسلوكيات الشخص في العالم الواقعي، الحرية غير الكافية للذات الداخلية والإمكانية الرمزية الداخلية . هذه هي الطريقة التي نفهم بها الذهان الاكتئابي اليوم: أن يتعثر المرء بمطالب الآخرين، مطالب الأسرة والوظيفة والأفق الضيق للواجبات اليومية. في مثل هذا التعثر، لا يشعر أو يرى الفرد أن لديه أي بدائل، فلا يمكنه تخيل أي خيارات أو سبل بديلة للعيش ولا يمكنه تحرير نفسه من شبكة الالتزامات على الرغم من أن هذه الالتزامات لم تعد تمنحه إحساساً بتقدير الذات أو شعوراً بالقيمة الأساسية ليكون مساهماً بطولياً في الحياة العالمية حتى عبر القيام بواجباته العائلية والوظيفية اليومية. كما توقعت ذات مرة،[٢٨] فإن المصاب بالفصام لم ينغمس بصورة كاملة في عالمه، وهذا ما سمّاه كيركغارد مرض الـ(لامتناهي)، أما المصاب بالاكتئاب، من ناحية أخرى، فهو ينغمس في عالمه بقوة شديدة غامرة. صاغ كيركغارد هذا الرأي بقوله:

«ولكن في حين أن نوعاً من اليأس ينغمس بعنف في الـ(لامتناهي) ويفقد جوهره، فإن نوعاً آخراً يتيح لجوهره الانخداع بالـ 'الآخرين'. عبر ملاحظة كثير من الأشخاص المتحشدين في ظل هذا الموضوع، وعبر

الانخراط في كل أنواع الشـؤون الكلامية والوصول إلى درجة الحكمة حول كيفية سير الأمور في هذا العالم، ينسى المرء ذاته... لا يجرؤ على الإيمان بذاته، ويجد أن البقاء على سجيته أمرٌ يحتاج لكثير من الإقدام، وأن الأسهل والأكثر أماناً أن يكـون مثل الآخرين، وأن يصبـح محاكاةً ورقـماً أو رمزاً في صفوف الجماهير لا أكثر.»[٢٩]

هذا توصيف رائع للإنسـان «الطبيعي ثقافياً»، ذلك الذي لا يجرؤ على الدفـاع عـن تصوراته؛ لأن هذا يعني التعرض لكثير من المخاطر ناهيك عن تعريـة تلـك التصورات في العلن. مـن الأفضل ألا يكون المرء على سـجيته، ومـن الأفضل أن يعيش متدثـراً تحت غطاء الآخرين ومحشـوراً في إطار آمن من الالتزامات والواجبات الاجتماعية والثقافية.

مرة أخرى، يجب فهم هذا النوع من التوصيف على أنه سلسلة متواصلة، وفي نهايتهـا القصـوى نجد الذهان الاكتئابي. يخشـى المصـاب بالاكتئاب أن يكـون على سـجيته، ويخاف بشـدة من ممارسـة فردانيته ومـن الإصرار على مـا يمكن أن تكونـه تصوراته وظروفه المعيشـية الخاصة، فيبـدو بذلك أبلهاً حرفياً. لا يبدو أنه يفهم الوضع الذي هو فيه، ولا يسـتطيع النظر إلى ما وراء مخاوفه، ولا يستطيع فهم سبب تعثره. عبّر كيركغارد عن ذلك قائلاً:

« إذا كان المـرء سـيقارن الميـل إلى الاندفـاع في الإمكانيـة بالجهـود التي يبذلهـا الطفـل في نطق الكلـمات، فإن الافتقـار إلى الإمكانية يشـبه أن يكون المرء أخرسَ... لأنه من دون إمكانية لا يمكن للإنسـان، إن صح القول، أن يتنفس».[٣٠]

تلـك بالضبط ماهية حالة الاكتئاب، حيث يصعب على المرء أن يتنفس أو يتحرك. إن أحد الأسـاليب الـ(لاواعية) التي يلجأ إليها الشـخص المصاب بالاكتئـاب، لمحاولـة فهم وضعه، هو أن يرى نفسـه مذنبـاً لا قيمة له، وهذا «ابتـكار» رائـع حقـاً؛ لأنه يسـمح للمصـاب بالاكتئاب بالخـروج من حالة الخرس التي تصيبه، وخلق نوع من الفهم والتصور العقلي لوضعه- حتى لو كان عليه أن يتحمل اللوم الكامل بعدّه المذنب الذي يسبب كثيراً من التعاسة

غير الضرورية للآخرين. أمن الممكن أن كيركغارد كان يشير إلى مثل هذا الأسلوب التخيلي عندما ذكر عرَضاً:

«في بعض الأحيان، ابتكارية الخيال البشري تكفي لتحقيق الإمكانية...»[٣١]

على أي حال، قد تسمح حالة الاكتئاب بابتكارية تخلق وهم الإمكانية والمعنى والفعل، لكن هذه الحالة لا تقدم أي إمكانية حقيقية، كما يلخصها كيركغارد على النحو الآتي:

«يعني فقدان الإمكانية: إما أن كل شيء أصبح ضرورياً للإنسان، أو أن كل شيء أصبح تافهاً بالنسبة إليه».[٣٢]

في الواقع، في أقصى حالات الذهان الاكتئابي يبدو أننا نرى اندماج هاتين الحالتين: فكل شيء يصبح حتمياً وتافهاً في الوقت نفسه، وهذا ما يفضي إلى حالة من اليأس الكامل. إن الحتمية مصحوبة بوهم المعنى ستكون أعظم إنجاز للإنسان؛ ولكن عندما تصبح تافهة فلا معنى لحياة المرء.

لماذا يفضل الشخص الاتهامات بالذنب وانعدام القيمة وعدم الكفاءة، بل حتى العار والخيانة، على الإمكانية الحقيقية؟ قد لا يبدو أن هذا هو الخيار المتاح، ولكنه كذلك بالفعل: محو كامل للذات واستسلام «للآخرين» وتنصل من الكرامة أو الحرية الشخصية من ناحية؛ وحرية واستقلال وابتعاد عن الآخرين، وخلاص من الروابط الأسرية المقيدة والواجبات الاجتماعية من ناحية أخرى. هذا هو الخيار الذي يواجهه الشخص المصاب بالاكتئاب بالفعل والذي يتجنبه جزئياً باتهامه لنفسه بالذنب. الجواب ليس بعيد المنال: فالشخص المكتئب يتجنب إمكانية الاستقلال والحصول على المزيد من الحياة على وجه التحديد؛ لأن هذا هو ما يهدده بالهلاك والموت. إنه يتمسك بالأشخاص الذين استعبدوه في شبكة من الالتزامات الساحقة والسلوك المهين، على وجه التحديد؛ لأن هؤلاء الأشخاص هم ملجأه وقوته وحمايته من العالم. كحال الكل، فإن المصاب بالاكتئاب هو شخص جبان لن يُطيق الوقوف بمفرده في مركزه الخاص، ولا يستطيع أن يستمد

مـن داخلـه القوة اللازمة لمواجهـة الحياة، لذلك يغمس نفسـه في الآخرين، ويصبـح محمياً بالحتمية ويتقبل الأمر عن طيب خاطر. ولكن الآن أصبحت مأسـاته واضحـة للعيـان: فقد أصبحت حتميتـه تافهة، وبذلـك فقد فقدت حياته المتسـمة بالعبودية والتبعية وفقدان الشـخصية معناها. إنه لأمر مخيف أن يكون المرء في مثل هذا المأزق، فهو يختار العبودية؛ لأنها آمنة وذات معنى؛ ثم يفقد معناها، بيد أنه يخشى التخلص منها. لقد مات المرء حرفياً بالنسبة إلى الحياة ولكن ليس أمامه سـوى أن يبقى في هذا العالم على الصعيد الجسـدي. وبذلـك، فإن عذاب الذهان الاكتئابي: هو أن يظل المرء غارقاً في فشـله ومع ذلك يبرر المرء هذا الفشل، ويستمر في استخلاص إحساس بالقيمة منه.(*)

العُصاب الطبيعي

يتجنـب معظم الناس بطبيعة الحال الطرق الذهانية المسـدودة للخروج مـن المعضلة الوجوديـة. إنهم محظوظون بـما يكفي حتى يسـتطيعوا البقاء في منطقة وسـطية تجاه «نزعة الجهل». يحدث الانهيار إما بسـبب المدى الواسـع أو الضيـق جـداً للإمكانيـة؛ أمـا «نزعـة الجهل»، كـما لاحظنا سـابقاً، فهي تعرف عدوها الحقيقي وتحاول اللعب بأمان مع الحرية. إليكم كيف يلخص كيركغارد البدائل الثلاثة المتاحة للإنسان؛ يتوافق البديلان الأول والثاني مع المتلازمات الذهانية لمرض الفصام والاكتئاب:

«بوجـود الخطـورة التـي يمثلهـا اليـأس، حلّق الإنسـان عاليـاً واندفع بجمـوح في الإمكانيـة؛ لكـن عندما سـحقه هذا اليـأس، أجهد نفسـه أمام الوجـود الذي أصبـح كل شيء حتمياً له. لكن نزعـة الجهل تحتفل بلا روح بانتصارها... تتخيل نفسـها سـيدة، ولا تأخذ في النظر أنها بذلك قد أسرت نفسها لتكون أسيرة لانعدام الروح وأكثر الأشياء إثارة للشفقة».(٣٣)

بعبارة أخرى، نزعة الجهل هو ما نسـميه «العصاب الطبيعي». يكتشف

(*) سـوف أتحـدث عن هـذه المواضيع في الفصل العـاشر، لكنني سـأسـتمر في الحديث عنها هنا لإظهار مدى جوهرية فهم كيركغارد لها وكيف يمكن صياغتها في مفاهيمه ولغته الخاصة.

معظم البشر كيفية العيش بأمان ضمن الاحتمالات التي توفرها مجموعة معينة من القواعد الاجتماعية. يثق الجاهل أنه عبر البقاء في مستوى منخفض من الحدة الشخصية، يمكنه تجنب فقدان التوازن الذي تتسبب به التجربة؛ تعمل نزعة الجهل، كما قال كيركغارد، عبر «تخدير نفسها بتوافه الأمور». كتب تحليله هذا قبل قرن تقريباً من حديث فرويد عن إمكانية وجود «العصاب الاجتماعي»، «أمراض مجتمعات ثقافية بأكملها».(٣٤)

استعمالات أخرى للحرية

لا يغطي التصنيف الثلاثي لكيركغارد شخصية الإنسان. إنه يعلم أن البشر ليسوا كلهم «مباشرين» أو سطحيين، أو منخرطين تلقائياً في ثقافاتهم أو منغرسين بشكل وثيق في الأشياء وفي الآخرين، أو يمثلون انعكاساً يقينياً لعالمهم. وأيضاً، عدد قليل نسبياً من الناس ينتهي بهم المطاف في أقصى درجات الذهان المتمثلة في سلسلة الانهزام البشري؛ وبعضهم يفوز بمرتبة تحقيق الذات من دون الاستسلام لـ(لامبالاة) الكلية أو العبودية. وهنا يصبح تحليل كيركغارد هو الأكثر إقناعاً: فهو يحاول إخراج الناس من كذبة الحياة التي يعيشونها، أولئك الذين لا تبدو حياتهم وكأنها كذبة، والذين نجحوا كما يبدو في أن يكونوا أشخاصاً حقيقيين وكاملين وأصليين.

هناك نوع من الأشخاص يضمرون ازدراءً كبيراً لـ «السطحية»، يحاولون تنمية باطنيتهم وبناء كبريائهم على شيء باطني أعمق، وخلق مسافة بينهم وبين الأشخاص العاديين. يسمي كيركغارد هذا النوع من الأشخاص بـــــ «الانطوائيين». إن الانطوائي هو شخص مهتم أكثر بقليل من غيره بمعنى أن يكون المرء شخصاً يمتلك فردانية وتفرداً. إنه يستمتع بالعزلة وينسحب عن المجتمع بشكل منتظم ليعكس، أو ربما ليغذي أفكاره حول ذاته السرية وماهيتها. بعد كل ما قيل، هذه هي المشكلة الحقيقية الوحيدة في الحياة، العناء الوحيد الذي أتى أُكله بالنسبة إلى الإنسان: ما هي موهبة المرء الحقيقية، هبته السرية، عطيته الأصيلة؟ بأي طريقة يكون المرء فريداً من نوعه

حقاً، وكيف له أن يُعبّر عن هذا التفرد أو أن يعطيه شكلاً أو أن يكرسه لشيء يتجاوز ذاته؟ كيف يمكن للمرء أن يأخذ كيانه الداخلي الخاص، ذلك اللغز العظيم الذي يشعر به في صميمه، ناهيك عن عواطفه وتطلعاته، ويسخرها كلها ليعيش بتميز، ويُثري ذاته والبشرية جمعاء بالطابع المميز لموهبته؟ في مرحلة المراهقة، يتخبط معظمنا في هذه المعضلة، ونعبّر عنها إما بالكلمات والأفكار أو بتوقٍ وخدرٍ بسيط. ولكن عادة ما تدفعنا الحياة إلى الانخراط في أنشطة نمطية. إن نظام البطولة الاجتماعي الذي ولدنا فيه هو الذي يرسم لنا مسارات بطولاتنا، ويحدد المسارات التي نلتزم بها والتي نشكل أنفسنا على ضوئها حتى نتمكن من إرضاء الآخرين ونصبح ما يتوقعون منا أن نكونه. وبدلاً من العمل على ذاتنا السرية الداخلية، نغطيها وننساها تدريجياً، فنصبح أشخاصاً سطحيين تماماً، نلعب بمهارة لعبة البطل النمطية التي انخرطنا بها عن طريق الصدفة أو الروابط الأسرية أو الوطنية التلقائية أو الحاجة الهينة لتناول الطعام والرغبة في الإنجاب.

أنا لا أعني بهذا أن «الانطوائي» الذي يصفه كيركغارد يُبقي هذا السعي الداخلي حياً أو واعياً تماماً، بل أعني أن هذا السعي يمثل إلى حد ما مشكلة مُدرَكة بشكل طفيف بالنسبة إلى الانطوائي أكثر من الشخص السطحي الذي تبتلعه الحياة اليومية. يشعر الانطوائيُّ الذي يصفه كيركغارد أنه مختلفٌ عن العالم، وأنه يمتلك شيئاً في نفسه لا يمكن لهذا العالم أن يقدمه أو أن يقدّره وهو منجرف في حالة من المباشرة والسطحية؛ ولذا فهو يعزل نفسه إلى حد ما عن هذا العالم، بيد أن انعزاله ليس كلياً. سيكون من الرائع أن يكونَ الذات التي يريدها، وأن يُدرك رسالته وموهبته الأصيلة، لكن هذا أمر خطير، فقد يزعج بذلك عالمه كله، إنه في النهاية ضعيف أساساً وموقفه ليس أكثر من موقف تسوية: فهو ليس إنساناً سطحياً، لكنه ليس إنساناً حقيقياً أيضاً، على الرغم من أن مظهره يوحي بذلك. يصفه كيركغارد قائلاً:

«... ظاهرياً هو 'إنسانٌ حقيقيٌ' تماماً. فهو جامعيٌ وزوجٌ وأبٌ وموظفٌ مدني كفء فوق العادة وأب محترم في غاية اللطف مع زوجته وفي غاية

الحرص عند التعامل مع أطفاله. أمسيحي هو؟ حسناً، نعم إنه مسيحي إلى حدٍ ما؛ ومع ذلك يفضل تجنب الحديث في هذا الموضوع... نادراً ما يذهب إلى الكنيسة؛ لأنه يرى أن معظم القساوسة لا يعرفون حقاً ما الذي يتحدثون عنه، بيد أنه يستثني كاهناً معيناً، فيُسلم بأنه يعرف ما يتحدث عنه، لكنه لا يريد سماعه لسبب آخر، وهو خشيته أن ينجرف بعيداً».(٣٥)

«ينجرف بعيداً»؛ لأنه لا يريد دفع مشكلة تفرده نحو أي مواجهة كاملة:

«ما يجعله زوجاً لطيفاً وأباً شديد الحذر مع أطفاله، بصرف النظر عن طبيعته الطيبة وإحساسه بالواجب، هو الاعتراف الذي قدمه لنفسه، هناك في أقصى مكامنه الباطنية، الاعتراف الذي يتعلق بضعفه».(٣٦)

ولذا فهو يعيش في نوع من «التخفي»، قانعاً بالتسلي -في عزلاته المتكررة- بفكرة من يكون حقاً؛ قانعاً بإصراره على ما يملكه من «اختلاف بسيط»، مفتخراً بتفوقه الذي يشعر به بشكلٍ مُبهم.

لكن ليس سهلاً الحفاظ على توازن هذا الموقف، ونادراً ما يستطيع المرء الإبقاء على خطاه في هذا المسار كما يقول كيركغارد. فبمجرد أن تطرح مشكلة معنى أن تكون شخصاً، حتى لو كان الأمر سخيفاً أو هشاً أو مغطىً بطبقة من التباهي باختلافك المُتخيل عن الآخرين، فقد تقع في ورطة. إن الانطواء عجزٌ، ولكنه عجزٌ مُدرَكٌ ذاتياً إلى حد ما، ويمكن أن يصبح مُرهقاً، وقد يؤدي ذلك إلى الانزعاج من اعتماد المرء على عائلته ووظيفته، وهو جرحٌ يقض مضجعه كرد فعل على انغماس المرء وشعوره بالعبودية الذي يراوده حتى في طمأنينته. قد يصبح الأمر غير محتمل بالنسبة إلى شخص قوي، وقد يحاول التحرر من هذا المأزق عن طريق الانتحار أحياناً، وأحياناً أخرى عن طريق إغراق نفسه بيأسٍ في العالم وفي زخم التجارب.

وهذا يقودنا إلى النمط الأخير من البشر: الشخص الذي يعبّر عن رأيه بكل جرأة بدافع تحدي ضعفه، والذي يحاول أن يكون إله نفسه وسيد مصيره ويسعى ليكون إنساناً ذاتيَّ الخلق. لن يرتضي أن يكون مجرد بيدق في رقعة شطرنج يتحكم به الآخرون والمجتمع؛ لن يكون ضحيةً مذعنةً وحالماً

سرياً يداوي لهيبه الداخلي بالنسيان. سوف يغرق في الحياة:

«في مشاغل المساعي العظيمة، سيصبح روحاً هائجة... تريد أن تنسى... أو سيسعى إلى النسيان عبر الشهوانية، أو ربما الانغماس في الملذات...»[٣٧]

في أقصى حدوده، يمكن أن يصبح الخلق الذاتي الجريء شيطانياً، فيتحول إلى عاطفة يسميها كيركغارد «الغضب الشيطاني»، تتخذ شكل هجوم على الحياة بكليتها بسبب ما تجرأت على فعله بالمرء، ثورة في وجه الوجود نفسه.

في عصرنا هذا لن نواجه أي مشكلة في التعرف على هذه الأشكال من الخلق الذاتي الجريء، فيمكن أن نرى آثارها بوضوح على المستويين الشخصي والاجتماعي. نحن نعيش في زمن طائفة الشهوانية الجديدة التي يبدو أنها تحيي مذهب الطبيعية الجنسية للعالم الروماني القديم. إنه العيش يوماً بيوم وتحدي الغد؛ الانغماس في الجسد وتجاربه وأحاسيسه المباشرة، في غمرة اللمس وانتفاخ اللحم، والمذاق والرائحة. الهدف هو إنكار افتقار المرء إلى السيطرة على الأحداث، ودحض عجزه وتخبطه بوصفه شخصاً يعيش في عالم ميكانيكي يدور متجهاً نحو التعفن والموت. أنا لا أقول إن هذا أمرٌ سيئ، إعادة الاكتشاف هذه وإعادة التأكيد على فاعلية المرء الأساسية بوصفه حيواناً ليست أمراً سيئاً. ففي النهاية، أراد العالم الحديث أن يسلب المرء كل شيء حتى جسده و انبثاقه من جوهره الحيواني؛ لقد أراد العالم أن يحوله إلى فكرة تجريدية منزوع الشخصية تماماً. لكن الإنسان احتفظ بجسده الشبيه بالقرد ووجد أنه يستطيع استخدامه قاعدةً لتأكيد ذاته الجسدية المُغطاة بالشعر وتباً للبيروقراطيين. الشيء الوحيد الذي قد يكون مهيناً في هذا الجسد هو تلقائيته البائسة، وهو تحدٍ غير تأملي وبذلك لا يُمكن السيطرة عليه ذاتياً.

من الناحية الاجتماعية أيضاً شهدنا البروميثية(*) الصريحة غير المضرة

(*) مصطلح وضعه المنظر السياسي جون درايزك، حيث يصف الأرض مورداً تقتصر فائدته على ما يحتاجه الإنسان وما يهتم به، إضافة إلى أن الإنسان يتغلب على المشاكل البيئية لهذا المورد عن طريق ابتكاراته واختراعاته. (المترجم)

في الأساس: القوة الجبارة التي أوصلت الإنسان إلى القمر وتحرره إلى حد ما من الاعتماد الكامل والسجن الذي يحتجزه على الأرض - على الأقل في مخيلته. بيد أن الجانب القبيح من هذه البروميثية هو أنها جوفاء الفكر أيضاً، انغماس تافه في مباهج التقنيات من دون أي تفكير في الأهداف أو المعنى؛ فيؤرجح الإنسان مضربه ويضرب كرة غولف على القمر من دون أن تنحرف لانعدام الغلاف الجوي، وهذا هو الانتصار التقني لقرد بارع، كما صوّر لنا صناع فيلم ٢٠٠١ على نحو مثير. على مستويات أكثر خطورة، كما سنعرف لاحقاً، يتخذ تحدي الإنسان الحديث للصدفة والشر والموت شكل إنتاج هائل للسلع الاستهلاكية والعسكرية. وقد ولّد هذا التحدي في أقصى تطرفه الشيطاني هتلر وحرب فيتنام: كل هذا الغضب الهائل ضد عجزنا والتحدي السافر لوضعنا الحيواني ومحدوديتنا البائسة، فنحن إن لم نتمتع بقدرة الآلهة المطلقة، فعلى الأقل يمكننا أن ندمر مثلهم.

معنى الطبيعة الإنسانية

لم يكن كيركغارد بحاجة للعيش في عصرنا هذا لفهم هذه الأمور. فقد تنبأ بها، كحال بوركهارت، في عصره؛ لأنه أدرك ثمن نكران المرء حقيقته. تمثل جميع الشخصيات التي صورها حتى الآن درجات من الكذب على الذات فيما يتعلق بواقع الوضع البشري. انكبّ كيركغارد على عمله الدؤوب المضني والدقيق بشكل لا يصدق لسبب واحد فقط: حتى يكون قادراً في النهاية على أن يستنتج بالتجربة ماذا سيحدث للمرء إن لم يكذب. أراد كيركغارد إظهار الطرق المختلفة التي يمكن أن تتخبط بها الحياة وتتهدم عندما ينغلق الإنسان على نفسه أمام حقيقة وضعه، أو في أحسن الأحوال إظهار ما يمكن أن يصل إليه الإنسان من وضع مُهين أو مثير للشفقة عندما يتخيل أنه يحقق ما تصبو إليه طبيعته عبر العيش لذاته وحدها. والآن يقدم لنا كيركغارد الثمرة الذهبية لجميع أعماله الشاقة: فبدلاً من النهايات المغلقة للعجز البشري والتمركز على الذات والتدمير الذاتي، يوضح لنا الآن كيف

ستكون الإمكانية الحقيقية بالنسبة إلى الإنسان.

في النهاية، لا يمكن عدّ كيركغارد عالماً غير مكترثٍ، فقد قدم توصيفاته النفسية؛ لأنه كان يمتلك وجهة نظرٍ عن حرية الإنسان. كان مُنظِّراً للشخصية المنفتحة والإمكانية البشرية، وفي هذا المسعى يتخلف الطب النفسي الحالي وراءه بمسافة طويلة. لم يكن لدى كيركغارد فكرة واضحة عن ماهية «الصحة»، لكنه كان يعرف ما ليس صحياً: فهي لم تكن -تأقلماً طبيعياً- يمكن أن تكون كل شيء عدا التأقلم، فقد أخذ على عاتقه تفحص هذه الآلام التحليلية المرعبة ليبينها لنا. أن تكون «إنساناً ثقافياً عادياً» بالنسبة إلى كيركغارد هو أن تكون مريضاً- سواء أعرف المرء ذلك أم لم يعرفه: «هناك شيء ما يسمى الصحة الوهمية».[٣٨] طرح نيتشه لاحقاً الفكرة نفسها: سؤال يُوجه للأطباء النفسيين - هل يا ترى هناك ما يسمى عصاب الصحة؟» بيد أن كيركغارد لم يكتفِ بطرح السؤال، بل أجاب عليه أيضاً. إن لم تكن الصحة «طبيعية ثقافية» ، فيجب إذن أن تشير إلى شيء آخر، شيءٌ يتعدى الوضع المعتاد للإنسان وأفكاره المعهودة، فالصحة العقلية، باختصار، ليست نمطية، بل مثالية نمطية. إنها تتعدى الإنسان، شيء يجب تحقيقه أو السعي وبذل الغالي والنفيس لتحقيقه، شيء يقود الإنسان إلى ما وراء نفسه. فالشخص «الصحي» والفرد الحقيقي والمحقق لذاته والإنسان «الحقيقي» ، هو من يسمو على ذاته[٣٩].

كيف يسمو المرء على ذاته؟ كيف ينفتح على إمكانيات جديدة؟ الجواب هو بإدراك حقيقة وضعه ودحض كذب شخصيته وتحرير روحه من سجنها المشروط، فالعدو اللدود بالنسبة إلى كيركغارد وفرويد، هو عقدة أوديب. لقد طوّر الطفل استراتيجيات وتقنيات للحفاظ على احترامه لذاته أمام الرعب الذي يولده وضعه، بيد أن هذه التقنيات تتحول فيما بعد إلى درع يحتجز المرء سجيناً خلف قضبانه. فالدفاعات التي يحتاجها حتى يحيا واثقاً من نفسه ومحترماً ذاته تصبح الفخ الذي يُطبق عليه طوال حياته. لكي يسمو على نفسه، يجب عليه أن يحطم كل ما يحتاجه ليحيا. مثل الملك لير، عليه

أن يتخلص من كل «استعاراته الثقافية» ويقف عارياً في مواجهة عاصفة الحياة. لم تراود كيركغارد أي أوهام حول رغبة الإنسان في الحرية، فقد كان يعرف مدى ارتياح الناس داخل سجن دفاعاتهم الشخصية. كحال كثيرٍ من السجناء، فإنهم مرتاحون في روتينهم المحدود والمحمي، وفكرة الإفراج المشروط في عالم الصدف والحوادث والاختيارات الواسع ترعبهم. وما علينا سوى أن نلقي نظرة على اعتراف كيركغارد في القول المُقتبس في مستهل هذا الفصل لنعرف السبب. في سجن الشخصية، يمكن للمرء أن يتظاهر ويشعر أنه شخص ما وأنه قادر على تولي شؤون هذا العالم وأن هناك سبباً لحياة المرء ومُبرراً جاهزاً لأفعاله. العيش بشكل تلقائي ويسير، يعني أن تضمن الحصول على الحد الأدنى من البطولات الثقافية المبرمجة - ما يمكن أن نسميه «بطولة السجن»: عجرفة العالمين ببواطن الأمور الذين «يعرفون».

كان عذاب كيركغارد نتيجة مباشرة لرؤية العالم كما هو في الحقيقة فيما يتعلق بوضعه بوصفه مخلوقاً، فسجن شخصية المرء قد بُني بعناية تامة لإنكار شيء واحد فقط: مخلوقية المرء، فهذا هو الرعب. بمجرد الاعتراف بأنك مخلوق يتغوط فأنت تسمح للبحر البدائي - المتمثل بقلق كونك مخلوقاً- بأن يغمرك. لكنه أكثر من مجرد قلق من كون المرء مخلوقاً، إنه قلق الإنسان أيضاً، القلق الناتج عن التناقض البشري بأن الإنسان حيوانٌ مدركٌ لمحدوديته الحيوانية. فالقلق هو نتيجة إدراك حقيقة وضع المرء. ماذا يعني أن تكون حيواناً واعياً بذاته؟ الفكرة مضحكة إن لم تكن وحشية، فهي تعني أن يعرف المرء أنه غذاء للديدان. هذا هو الرعب الحقيقي: أن تنبثق من الـ(لاشيء)، وأن يكون لك اسم ووعي بالذات ومشاعر داخلية عميقة وتوق داخلي محموم إلى الحياة والتعبير عن الذات - وبعد هذا كله ستموت عاجلاً أم آجلاً. يبدو الأمر وكأنه خدعة، ولهذا السبب يتمرد نوع من البشر المثقفين علانية ضد فكرة الإله، فأي آلهة هذه التي تخلق مثل هذا الغذاء المعقد والفاخر لتقدمه للديدان؟ قال الإغريق إنها آلهة ساخرة، تسلي نفسها بعذابات البشرية.

لكن يبدو أن كيركغارد قد قادنا الآن إلى طريق مسدود ووضع يستحيل

التعامل معه، فقد أخبرنا أنه بإدراك حقيقة وضعنا يمكننا تجاوز ذواتنا. ومن ناحية أخرى، يخبرنا أن حقيقة وضعنا هي الفكرة الكاملة والبائسة لمخلوقيتنا، والتي يبدو أنها تدفعنا إلى الأسفل على مقياس إدراك الذات، بعيداً عن أي إمكانية لسمو الذات. بيد أن هذا مجرد تناقض واضح، ففيضان القلق ليس نهاية الأمر بالنسبة إلى الإنسان، بل هو بالأحرى «مدرسة» تزود الإنسان بالتعليم المطلق والنضج النهائي، إنها معلمٌ أفضل من الواقع، كما يقول كيركغارد[40]؛ لأنه يمكن للمرء الكذب بشأن الواقع وتحريفه وترويضه عبر حيل الإدراك الثقافي والكبت، لكن لا يمكن الكذب بشأن القلق. بمجرد مواجهته، فإنه يكشف حقيقة وضعك؛ وعبر رؤية هذه الحقيقة فقط يمكنك أن تفسح المجال لإمكانية جديدة لنفسك.

«من تعلّم على يد الرهبة [القلق]، فقد تعلم على يد الإمكانية... عندما يتخرج مثل هذا الشخص من مدرسة الإمكانية، ويعرف أكثر مما يعرفه الطفل الذي تعلم الأبجدية، فلا يُطالب الحياة بشيء على الإطلاق، ويعرف أيضاً أن الرعب والهلاك والإبادة يتربصون به وبكل البشر دوماً، ويتعلم الدرس الأكثر قيمة، وهو أن الرعب الذي يهدده يمكن أن يصبح حقيقة في اللحظة اللاحقة، عندها سيفسر الواقع بطريقة مختلفة...»[41]

لا خطأ في ذلك: المنهج التعليمي في «مدرسة» القلق هو عدم تعلم الكبت، وكل شيء آخر تعلّمَ الطفل نكرانه حتى يتمكن من التحرك بأدنى حد من الوقار الحيواني. وهكذا يُصنف كيركغارد مباشرة بوصفه اسماً في خانة التقاليد الأوغسطينية اللوثرية. تعليم الإنسان يعني مواجهة عجزه الطبيعي وموته.[42] كما حثنا لوثر: « أقول مُتْ، أي تذوق الموت كأنه موجود». على الصعيد العاطفي، لا سبيل إلى معرفة أنك مخلوقٌ وستموت يوماً ما سوى بـ «تذوق» الموت بشفتي جسدك الحي.

بعبارة أخرى، ما يقوله كيركغارد هو أن مدرسة القلق تشرع الأبواب إلى الإمكانية عبر تدمير كذبة الشخصية الجوهرية فقط. يبدو الأمر وكأنه هزيمة ذاتية مطلقة، الشيء الوحيد الذي يجب على المرء أن يتفادى فعله؛ لأنه

عندئـذٍ لن يتبقى لـه شيء بحق. لكن كن مطمئناً، كما يقـول كيركغارد، فـ «الاتجـاه طبيعـي تماماً ... يجب كسر الذات حتى تصبـح ذاتاً ...».[٤٣] لخّص ويليام جيمس هذا التقليد اللوثري بشكل جميل في الكلمات الآتية:

«هـذا هـو الخلاص عـبر اليأس الـذاتي والموت مـن أجـل ولادة حقة، بحسـب اللاهوت اللوثري، وهو العبور إلى العدم الذي كتب عنه جايكوب بوهمـه. للوصـول إلى كل هـذا، يجـب عـلى المـرء عـادةً اجتياز نقطـة حرجة والخـروج من عنق الزجاجة. يجب أن يتلاشـى شيء ما، وعلى تلك الصلابة الفطرية أن تتكسر وتذوب...»[٤٤]

مرة أخرى - كما رأينا في الفصل السابق - هذا هو تدمير درع الشخصية العاطفيـة للملـك لـير، والبوذيـين والزن والعـلاج النفـسي الحديث وحتى الأشـخاص الذين حققوا ذواتهم على مـر العصور. أورتيغا، صاحب الروح العظيمة، قدم لنا صياغة قوية بشـكل خاص لهذا الموضوع تشـابهت مع رأي كيركغارد:

«صاحب الذهن الصافي هو ذلك الذي يحرر نفسـه من تلك «الأفكار» الخيالية، كذبة طباع الشخصية حيال الواقع، وينظر إلى الحياة متحدياً ويدرك أن كل شيء فيها إشكالي، فيشعر بأنه ضائع. وهذه هي الحقيقة البسيطة- فما العيـش إلا شـعورٌ بالضيـاع؛ من يتقبل ذلـك فقد بدأ بالفعـل في العثور على نفسه والوقوف على أرض صلبة غير مزحزحة. غريزياً، كما الناجي من تحطم سفينة، سيبحث حوله عن شيء يتشبث به، وستكون نظرته المأساوية القاسية صادقـة تماماً لأنها مسـألة خلاص بالنسـبة إليه، وهذا الخلاص سـيدفعه إلى ترتيب فـوضى حياته. هذه هي الأفكار الوحيدة الحقيقية؛ أفكار الناجين من تحطم سـفينة، أما ما تبقى فهي أفكار زائفة. من لا يشعر بالضياع حقاً لم يذقْ طعم الراحة؛ وهذا يعني أنه لن يجد ذاته ولن يواجه واقعه أبداً.»[٤٥]

وبذلـك يتحقق الوصـول إلى إمكانية جديدة في واقـع جديد عن طريق تدمـير الـذات، التدمير الـذي يتحقق عـبر مواجهة القلـق المتولد من رعب الوجـود. يجـب تدمير الذات وإسـقاطها إلى العدم حتى يبدأ السـمو الذاتي،

عندئـذٍ يمكـن للذات أن تربط نفسـها بقوى تسـمو عليها. يجـب أن تتقلب بـلا هوادة في محدوديتهـا وأن «تموت» لغرض التشـكيك في هذه المحدودية، حتـى تتمكن من النظر إلى ما ورائها. والسـؤال هنـا: النظر إلى ماذا؟ فيجيب كيركغـارد: إلى الـ(لامحدودية)، إلى السـمو المطلق، إلى القـوة المطلقة للخلق التي خلقت كائنات محدودة.

يؤكد فهمنا الحديث للديناميكية النفسـية أن هذا التقدم منطقي للغاية: إذا اعترفت بأنك مخلوق، فإنك بذلك تنجز شـيئاً أساسـياً واحداً، وهو هدم كل ركائز أو روابط قوتك الـ(لاواعية). كما رأينا في الفصل السـابق – ومن الجديـر التكـرار هنا – فكل طفل يرسـخ نفسـه في بعض القوى التي تسـمو عليـه، وعـادة ما تكـون هذه القـوى مزيجاً من قـوى أبويه وفئتـه الاجتماعية ورمـوز مجتمعه وبلده. هذه هي شـبكة الدعم غير العاقلـة التي توفر له الثقة في نفسـه بينما يشـتغل على مسـألة الحمايـة التلقائيـة للقوى المفوضـة إليه. إنه بالطبع لا يعترف لنفسه بأنه يعيش على قوى مستعارة؛ لأن ذلك سيدفعه إلى التشـكيك في أفعاله الثابتة والثقة التي يحتاجهـا. لقد أنكر مخلوقيته بالتحديد عـبر تصـور امتلاكـه قـوى مضمونـة، وقد رسـخ قـواه المضمونة هـذه عبر الاعتماد الـ(لاشعوري) على الأشخاص والأشياء في محيطه. بمجرد الكشف عـن الضعف الجوهري والفراغ والعجز لدى المـرء، تُجبر على إعادة النظر في مشـكلة روابـط القـوة برمتهـا، ومن ثـم التفكير في إعـادة تشـكيلها لتصبح مصـدراً حقيقياً للقوة الإبداعيـة والمنتجة. عند هذه النقطـة يمكن للمرء أن يبدأ في طرح حقيقة المخلوقية وجهاً لوجه أمام خالق يعدُّ العلة الأولى لكل الأشياء المخلوقة، وليس مجرد خالق ثانوي وسيط كالآباء ومجموعة الأبطال الثقافيـين، فهؤلاء هم الأسـلاف الاجتماعيـون والثقافيون الذيـن ولدوا في مجتمع ما وأصبحوا أنفسـهم جزءاً لا يتجزأ من شبكة قوى شخص آخر.

بمجـرد أن يبـدأ الشـخص في التمعن بعلاقتـه بالقوة المطلقـة وعلاقته الـ(لامحدوديـة) وإعادة تشـكيل روابطـه لينتزعها من المحيطـين به ويربطها بتلـك القوة المطلقة، فإنه يفتح لنفسـه أفقاً لإمكانيات غير محدودة–وللحرية

الحقيقية. هذه هي رسالة كيركغارد وذروة حجته كلها حول الطرق المغلقة للشخصية والحالة الصحية المثالية ومدرسة القلق وطبيعة الإمكانيات-الحقيقية والحرية. يمر المرء بكل ذلك للوصول إلى الإيمان، الإيمان بأن لمخلوقية المرء نوع من المعنى بالنسبة إلى الخالق؛ وأنه على الرغم من ضآلة المرء الحقيقية وضعفه والموت المتربص به فإن لوجوده معنى بشكل ما من أشكال الدلالات المطلقة؛ لأنه موجود ضمن مخطط أبدي ولانهائي للأشياء التي تم استحداثها والحفاظ عليها في تصميم ما بواسطة نوع ما من أنواع القوى الإبداعية. مراراً وتكراراً في أثناء كتاباته، يكرر كيركغارد الصيغة الأساسية للإيمان: الإنسان مخلوق لا يقوى على فعل أي شيء، لكنه موجود أمام إله حي «قادر على كل شيء».

أصبحت حجته الآن واضحة وضوح الشمس، حيث يتوج حجر الأساس المتمثل بالإيمان. يمكننا أن نفهم سبب كون القلق «هو إمكانية الحرية»؛ لأن القلق يقضي على «كل الأهداف الزائلة» ، وبذلك فإن «الإنسان الذي درس منهج الإمكانية قد تعلم وفقاً لمحدوديته.»[٤٦] لا تؤدي الإمكانية إلى شيء إن لم تؤدِ إلى الإيمان، فهي مرحلة وسطية بين التكييف الثقافي وكذبة الشخصية والانفتاح على الـ(لامحدودية) التي يمكن للمرء أن يرتبط بها بالإيمان. ولكن من من دون القفز إلى منطقة الإيمان، فإن العجز الناتج عن تمزيق درع الشخصية يحتجز المرء في حالة من الرعب المطلق. هذا يعني أن المرء يعيش من دون الحماية التي يوفرها له درعه فيتعرى أمام وحدته وعجزه وقلقه المستمر. بكلمات كيركغارد:

«يقبض عليه الخوف من الإمكانية بوصفه فريسة له، حتى يخلصه ويسلمه إلى أيدي الإيمان. لا يجد السكينة في أي مكان آخر... من خاض في منهج البلاء الذي قدمته الإمكانية فقد خسر كل شيء، كل شيء بكل ما للكلمة من معنى، خسر بطريقة لم يخسر بها أحد في الواقع. إذا لم يتصرف في هذه الحالة بشكل خاطئ فيما يخص الإمكانية، إذا لم يحاول التحايل على الفزع الذي من شأنه أن ينقذه، فقد استعاد كل شيء مرة أخرى، وفي الواقع

لم يستعد أحد شيئاً حتى لو حصل على عشرة أضعاف كل شيء، فقد حصل تلميذ الإمكانية على الـ(لامحدودية)...».[٤٧]

إذا وضعنا هذا التقدم برمته في قالب مناقشتنا عن إمكانات البطولة، فسيكون الأمر على النحو الآتي: يخترق الإنسان حدود البطولة الثقافية؛ فيدمر كذبة الشخصية التي دفعته إلى تأدية دور البطل في النظام الاجتماعي اليومي للأشياء؛ وبذلك ينفتح على الـ(لامحدودية) وإمكانية البطولة الكونية لخدمة الإله لا غير. وهكذا تكتسب حياته قيمة مطلقة بدلاً من مجرد القيمة الاجتماعية والثقافية والتاريخية. إنه يربط بين ذاته الداخلية السرية وموهبته الأصيلة ومشاعره العميقة بالتفرد وتوقه الداخلي إلى الأهمية المطلقة مع أساس الخلق نفسه. بين أنقاض الذات الثقافية المتحطمة، يكمن سر الذات الداخلية الخاصة وغير المرئية التي تتوق إلى القيمة المطلقة والبطولة الكونية. هذا اللغز غير المرئي في جوهر كل مخلوق يحقق الآن قيمة كونية عبر تأكيد ارتباطه باللغز المتواري في جوهر الخليقة. هذا هو معنى الإيمان، وفي الوقت نفسه هو معنى اندماج علم النفس والدين في فكر كيركغارد. الشخص المنفتح حقاً، ذلك الذي حطم درع شخصيته والكذبة الجوهرية لتكيفه الثقافي، قد تجاوز مناصرة أي «علم» بسيط وأي معيار اجتماعي للصحة. إنه وحيدٌ تماماً ويرتعد على شفا النسيان- وهو في الوقت نفسه شفا الأبدية. بحسب قول كيركغارد، لمنحه الدعم الجديد الذي يحتاجه و»الشجاعة لنبذ الخوف... الإيمان وحده قادر على ذلك». وهذا لا يُقدم مخرجاً سهلاً بالنسبة إلى الإنسان أو علاجاً لكل الأوضاع البشرية، فكيركغارد ليس متساهلاً على الإطلاق. وهنا يقدم فكرة رائعة الجمال:

«لا يعني ذلك أن [الإيمان] يبيد الخوف، ولكنَّ بقاءَه متجدداً على الدوام يجعله يتطور باستمرار للخروج من احتضار الفزع».[٤٨]

بعبارة أخرى، طالما أن الإنسان مخلوق مبهم فلن يستطيع التخلص من القلق؛ ما يمكنه فعله بدلاً من ذلك هو استعمال القلق بعدّه ينبوعاً أبدياً للنضوج في أبعاد جديدة من الفكر والثقة. يقدم الإيمان مهمة حياتية جديدة،

مغامرة في الانفتاح على واقع متعدد الأبعاد.

يمكننا أن نفهم لماذا كان على كيركغارد أن يختتم دراسته العظيمة للقلق بالكلمات الآتية المهمة كأهمية حجة دامغة:

« إن الشخص ذاتي التعليم بحق [أي الشخص الذي علّم نفسه في مدرسة القلق متجهاً إلى الإيمان] هو بالضبط بدرجة الشخص نفسه الذي تعلم على يد الآلهة... وبمجرد أن ينتهي علم النفس من الفزع، ليس أمامه سوى تسليمه إلى الدوغمائيات».[٤٩]

بالنسبة إلى كيركغارد، يتحد علم النفس والدين والفلسفة والعلم والشعر والحقيقة معاً بشكل لا يمكن تمييزه في سعي المخلوق.[٥٠]

دعونا ننتقل الآن إلى الشخصية البارزة الأخرى في تاريخ علم النفس، والذي كان لديه السعي نفسه، ولكنه لم يعمل على توحيد أي شيء بشكل واعٍ. لماذا يمتلك اثنان ربما يكونان أعظم دارسَين في الطبيعة البشرية مثل هذه الآراء المتعارضة تماماً عن حقيقة الإيمان؟



الفصل السادس

مشكلةُ شخصيةِ فرويد مرةً أخرى

«إن الجنسانية كلها، وليس مجرد الإثارة الجنسية الشرجية، مهددة بالوقوع ضحية للكبت العضوي الناجم عن تبني الكائن الإنساني لوضعية الانتصاب عمودياً على قدميه وانخفاض قيمة حاسة الشم... كل العصابيين وكثير من غير المصابين الآخرين أيضاً، تصدمهم حقيقة أننا « نولد بين البول والبراز».... من هنا يتأكد أن أعمق جذر للكبت الجنسي، الذي يقترن تقدمه بتقدم الحضارة كان كامناً في الآليات الدفاعية العضوية التي لجأت إليها الطبيعة البشرية».

سيغموند فرويد[1]

لقد حاولت أن أبيّن في بضع صفحات أن كيركغارد قد فهم مشكلة الشخصية البشرية والنضج البشري ببصيرة تنم عن ذكاءٍ مدهش وكشف الستار عن نفسه قبل ظهور علم النفس السريري بوقت طويل. لقد توقع بعض أساسيات نظرية التحليل النفسي وتجاوز تلك النظرية إلى مشكلة الإيمان ومن ثم إلى فهمٍ أعمق للإنسان. إن أحد مهام هذا الكتاب هو الدفاع عن هذه الفكرة، وحتمياً هو جزء من هذا الدفاع يجب أن يكون نوعاً من

الرسم التخطيطي لمشكلة شخصية فرويد كما أراها. دفع فرويد أيضاً نظرية التحليل النفسي إلى حدودها لكنه لم يُضف شيئاً إلى الإيمان؛ ولا بدّ لشخصيته أن تخبرنا عن بعض أسباب ذلك على الأقل.

التحليل النفسي بوصفه عقيدة بالنسبة إلى الإنسان ومخلوقيته

من الأمور اللافتة للنظر بشأن الثورة الفرويدية في الفكر هي أننا ما زلنا غير قادرين على استيعابها أو تجاهلها في الوقت نفسه. تحوم الفرويدية حول الإنسان المعاصر مثل شبح يوجه نحوه أصابع الاتهام. وبهذا المعنى، كما لاحظ كثيرون، فإن فرويد يشبه نبيّاً إنجيلياً أو محاربَ تماثيل دينية قال الحقيقة التي لا يرغب أحد بسماعها وقد لا يرغب أحد في سماعها أبداً. وهذه الحقيقة، كما ذكّرنا نورمان براون، هي أن فرويد لم يكن واهماً حيال مخلوقية الإنسان الأساسية؛ حتى إنه استشهد بالقديس أوغسطين[٢]. فيما يتعلق بمشكلة مخلوقية الإنسان الأساسية، من الواضح أن فرويد شعر بالانجذاب للدين على الرغم من أنه لم يكن له رأي إيجابي فيه - بعبارة ملطفة-، فهو لم يمتلك رأياً إيجابياً بخصوص كل الأديان، ومع ذلك، في مسألة أساسية مثل الطبيعة الأساسية للإنسان، يمكننا أن نضعه جنباً إلى جنبٍ مع كيركغارد الأوغسطيني.

هذه مسألة حاسمة، فهي تفسر لماذا لا يزال تشاؤم فرويد وسخريته من أكثر الأشياء معاصرة في فكره: إنه تشاؤم مترسخ في الواقع وفي الحقيقة العلمية، بيد أنه يشرح أكثر من ذلك. إن إصرار فرويد العنيد على مخلوقية الإنسان يفسر في حد ذاته تقريباً سبب إصراره على النظرة الغريزية للإنسان، أي إنه يفسر الخطأ في نظرية التحليل النفسي. في الوقت نفسه، مع تغيير طفيف في تلك النظرية، مثل التغيير الذي قدمه رانك لأول مرة من قبل، وقدمه بعده براون، يبرز تركيز التحليل النفسي على المخلوقية بوصفه موقفاً حكيماً خالداً عن شخصية الإنسان.

بالنسبة إلى النقطة الأولى، وهي إصرار فرويد على المخلوقية بوصفها

سلوكاً غريزياً، فلم يكن هناك توضيح أفضل من سيرة يونغ الذاتية. يتذكر يونغ مناسبتين، في عامي ١٩٠٧ و ١٩١٠، عندما اكتشف أنه لا يمكن أن يكون صديقاً لفرويد أبداً؛ لأنه لا يمكنه تقبّل انحياز نظريته الجنسية. اسمحوا لي أن استعمل كلمات يونغ الخاصة بشيء من التفصيل للتكلم عن هذه المواجهة الحاسمة في تأريخ الفكر في اجتماع عام ١٩١٠ في فيينا:

«ما زلت أتذكر بوضوح كيف قال لي فرويد 'عزيزي يونغ، عدني بعدم التخلي عن النظرية الجنسية. هذا هو أهم شيء على الإطلاق. كما ترى، يجب أن نبني عقيدة من هذه النظرية، حصناً لا يتزعزع'. قال ذلك بعاطفة جياشة، كنغمةِ صوت أبٍّ يقول «عدني بشيءٍ واحدٍ يا بني العزيز، أن تذهب إلى الكنيسة كل يوم أحد». سألته بدهشة: «حصن - ضد ماذا؟» فأجاب «ضد مدّ الطين الأسود»، تردد للحظة ثم أضاف - «الإيمان بعلم الغيب ... ما بدا أن فرويد يعنيه بـ «علم الغيب» كان افتراضياً كل ما جاءت به الفلسفة والدين، بما في ذلك علم الباراسيكولوجيا المعاصر الصاعد حديثاً، عن علم النفس».

أما فيما يخص اجتماع عام ١٩٠٧، يقول يونغ:

«في النهاية بدا لي موقف فرويد من الروح مثيراً للريبة للغاية. أينما ذُكر تعبير يخص الروحانية (بالمعنى الفكري وليس المعنى الغيبي)، لا يهم إن كنا نتكلم عن شخصٍ أو عملٍ فني، يرتاب فيه ويلمح إلى أنها جنسانية مكبوتة، وأي شيء لا يمكن تفسيره مباشرة على أنه جنسانية يضعه ضمن إطار المسائل «الجنسية النفسية». لقد اعترضت على أن هذه الفرضية التي اقتربت من نهايتها المنطقية، ستؤدي إلى تدمير الحكم على الثقافة، عندها ستكون الثقافة مجرد مسرحية هزلية لا أكثر أو نتيجة مرضية للجنس المكبوت، فأجابني بـ 'نعم، هكذا هو الحال إذن، وهذه لعنة القدر الذي لا نقوى على مواجهته'. ... لم يكن هناك خلل في حقيقة أن فرويد كان متورطاً عاطفياً في نظريته الجنسية بدرجة غير عادية. عندما تحدث عن نظريته، أمست نبرته ملحة وشبه قلقة... . غطى وجهه تعبير غريب مؤثر بعمق...»[٣]

كان مثل هذا الأسلوب مرفوضاً بالنسبة إلى يونغ؛ لأنه لم يكن علمياً، فقد بدا له أن فرويد قد تخلى عن أسلوبه النقدي المتشكك المألوف:

«كانت النظرية الجنسية بالنسبة إلي شيئاً غيبياً، أي إنها مجرد فرضية غير مثبتة مثل كثير من وجهات النظر التأملية الأخرى. برأيي، الحقيقة العلمية فرضية قد تكون كافية في الوقت الحالي، ولكن ليس من المفترض العمل بها بوصفه عنصراً يصلح الإيمان به في كل الأوقات».(٤)

كان يونغ متحيراً ومحبطاً بسبب وجهة نظر فرويد هذه، ولكن اليوم اتضح تماماً ما الذي كان على المحك. من الواضح أن فرويد كان لديه اعتقاداً قوياً بأن موهبته الأصيلة وصورته الذاتية الخاصة والثمينة ومهمته الواجب عليه اتباعها تتمثل في قول الحقيقة وما لا يمكن قوله بشأن الوضع البشري. لقد عدّ الأمور التي لا يمكن التحدث عنها على أنها جنسانية غريزية وعدوانية غريزية يخدمان تلك الجنسانية. «ياللمفاجأة التي ستصعقهم عندما يسمعون ما سنقوله لهم!» هتف ليونغ عندما وصلا نيويورك في عام ١٩٠٩.(٥) كان « الغيبي» هو كل ما تستر على مخلوقية الإنسان الأساسية وحاول أن يجعل من الإنسان خالقاً روحياً سامياً يختلف نوعياً عن مملكة الحيوان. هذا النوع من «الغيبيات» الخادعة والمضخمة للذات متأصلٌ في الروح البشرية، وهي مسألة اتفاق اجتماعي متعجرف قد بُشّر به ووُعظ في كل حدبٍ وصوب وعلى كل المنابر الدينية والعلمانية على حد سواء لفترة طويلة جداً، حتى حجب الدافع الحقيقي للإنسان. أصبح الأمر متروكاً للتحليل النفسي وحده بأن يهاجم هذا القناع الأزلي ويحطمه باستعمال عقيدة مضادة محصنة بشكل آمن في حصن لا يتزعزع. لا شيء أضعف أو أقل من ذلك يمكنه أن يهاجم عدواً قديماً وهائلاً مثل خداع الذات البشرية. وبهذا نرى العاطفة التي كللت التماسات فرويد ليونغ، إضافة إلى الفضح العلمي والجاد والمدروس لزيف كتاباته الأخيرة كما ذُكر في هذا الفصل. كانت هويته الحياتية واحدة وثابتة.

يتضح لنا اليوم أيضاً أن فرويد كان مخطئاً بشأن العقيدة، وهذا ما عرفه يونغ وآدلر منذ البداية، فالإنسان لا يمتلك غرائز فطرية للجنس

والعدوانية. والآن يتهادى إلى فهمنا شيئاً فشيئاً، مع ظهور فرويد جديد في عصرنا هذا، أنه كان محقاً في تفانيه الدؤوب للكشف عن مخلوقية الإنسان، وأن تورطه العاطفي في هذا الموضوع كان في محله، فقد عكس هذا التورط الحدس الحقيقي للعبقرية، على الرغم من ثبوت خطأ النظير الفكري الخاص بتلك العاطفة، والمقصود هنا النظرية الجنسية. كان جسد الإنسان هو «لعنة القدر»، وبذلك بُنيت الثقافة على الكبت، ليس لأن الإنسان كان باحثاً عن الجنس والمتعة والحياة والتوسع فقط، كما اعتقد فرويد؛ ولكن لأنه كان يتجنب الموت في الأساس. الوعي بالموت هو ما يحاول كبته في الأساس وليس الجنسانية. كما وضّح رانك في كتاب بعد الآخر، وكما جادل براون مؤخراً، فإن المنظور الجديد للتحليل النفسي هو أنه ينبع من مفهوم أساس هو كبت الموت.[٦] هذه هي مخلوقية الإنسان، وهذا هو الكبت الذي تُبنى عليه الثقافة، كبت يميز حيواناً واعياً بذاته. رأى فرويد هذه اللعنة وكرّس جلّ حياته للكشف عنها بكل ما أوتي من قوة، لكن من سخرية القدر أنه أخفق في تحديد السبب العلمي الدقيق للعنة.

وهذا أحد الأسباب الذي جعل حياته حتى النهاية حواراً مع نفسه حول العوامل الرئيسة للدوافع البشرية. كافح فرويد في عمله وحاول الوصول إلى الحقيقة وإظهارها بشكل أكثر وضوحاً وحزماً، ومع ذلك بدت دائماً أكثر عتمةً وتعقيداً وغموضاً. نحن معجبون بفرويد لتفانيه الخالص واستعداده للتراجع وأسلوبه المتردد لبعض يقينياته، ومراجعته لمفاهيمه الثمينة مدى الحياة (*). نحن معجبون به لمكره الشديد وتحفظه وهواجسه، فهي تبدو وكأنها ترفع من مكانته بصفته عالماً نزيهاً، مما يعكس بصدق التنوع الـ(لامتناهي) للواقع. لكن هذا الإعجاب ينبع من الأسباب الخطأ، فالسبب الأساس في تحولاته طوال حياته هو أنه لم يرغب بترك العقيدة الجنسية نهائياً

(*) لكن راجع ملاحظة العالم السياسي بول روزن حول مدى الثقة التي امتلكها فرويد خلف استعماله لهذا الأسلوب. راجع كتاب Brother Animal: The Story of Freud (London: Allen Lane the Penguin Press and ١٩٧٠) pp. ٩٢-٩٣

ولم يرَ أو يعترف بوضوح بأن رعب الموت كان هو موضوع الكبت الأساس.

الإحجام الكبير الأول لفرويد: فكرة الموت

إن محاولـة تتبع هذه المشـكلة باللجوء إلى كتابات فرويـد بوصفها دليلاً ستجرنا إلى كثيرٍ من المتاعب. لقد ذكرنا سابقاً أن فرويد في أعماله الأخيرة قد ابتعد عن الصيغ الجنسية الضيقة لعقدة أوديب والتفت أكثر إلى طبيعة الحياة نفسـها وإلى المشـكلات العامة للوجود البشري. لنقل إنـه انتقل من النظرية الثقافيـة حول الخوف من الأب إلى نظريـة الخوف من الطبيعة،[٧] لكنه تحفّظ كعادته، فلم يصبح وجودياً بشكل صريح لكنه ظل مرتبطاً بنظريته الغريزية.

يبدو أن لدى فرويد نوعاً من الممانعة، ومن دون محاولة التحقيق بدقة في كتاباته، أعتقد أنه يمكن الكشـف عن هذه الممانعة عبر فكرة رئيسـة واحدة، وهـي أهم فكـرة انبثقت مـن كتاباتـه اللاحقة، «غريـزة الموت». بعـد قراءة تعريفـه لهـذه الفكـرة في مقالـه «مـا وراء مبدأ اللـذة»، يبدو لي أنـه لا مناص مـن اسـتنتاج أن فكـرة «غريـزة المـوت» كانت محاولـة لرأب الصـدع الذي تخلـل نظرية الغريـزة أو نظرية الليبيدو التي لم يرغـب في التخلي عنها ولكنها أصبحت مرهقة للغاية ومحل شـكٍ في تفسـيرها الدافـع البشري. لقد أصبح مـن الصعب الحفاظ على سفسـطة نظريـة الأحلام القائلـة إن كل الأحلام، حتى أحلام القلق، هـي تحقيق للرغبات،[٨] وأصبح صعباً أيضاً الحفاظ على التأكيد الأسـاس للتحليل النفسي بأن الإنسـان هو محض حيوان يبحث عن المتعة.[٩] لم يكن من السـهل تفسير رعب الإنسان وصراعه مع نفسه وضدها ومع الآخرين على أنه صراع غريزي بين الجنسانية والعدوانية، ولاسيما عندما كان يُعتقـد أن الإنسـان يتحرك بفعـل إيروس أو الرغبة الجنسـية أو الليبيدو أو قـوة الحيـاة الخام التي تسـعى إلى إرضـاء ذاتها وتوسـعها.[١٠] كانت فكرة فرويد الجديـدة عن «غريزة الموت» أداة مكنته من الحفاظ على نظرية الغريزة السـابقة خاصتـه عـبر رد الشر البشري إلى أسـاس عضوي أعمـق من مجرد صراع الأنـا مع الجنسـانية. لقد أصبح يـرى أن هناك دافعـاً متجذراً للموت

وكذلك للحياة؛ وعليه يمكنه تفسير العنف البشري الصارخ والكراهية والشر بطريقة جديدة ومع ذلك بيولوجية: العداء البشري ينبع عبر انصهار غريزة الحياة وغريزة الموت. تمثل غريزة الموت رغبة الكائن الحي في الموت، بيد أن بإمكانه إنقاذ نفسه من اندفاعه نحو الموت عن طريق إعادة توجيه هذا الاندفاع نحو الخارج. عندها تُستبدل الرغبة في الموت بالرغبة في القتل، وهكذا يهزم الإنسان غريزة الموت بقتل الآخرين. وبهذا تكون لدينا ثنائية جديدة بسيطة رممت نظرية الليبيدو بطريقة تسمح لفرويد بإبقائها حصناً لمهمته النبوية الرئيسة: وهي إعلان الإنسان كائناً مترسخاً في مملكة الحيوان. كان فرويد ما يزال قادراً على الحفاظ على ولائه الأساس لعلم وظائف الأعضاء والكيمياء والبيولوجيا، والإبقاء على آماله في تحقيق سيكولوجيا اختزالية كلية وبسيطة.[11]

من المسلّم به أنه بالحديث عن نزع فتيل غريزة الموت عبر قتل الآخرين، توصل فرويد إلى الصلة بين موت الفرد والمجازر التي ترتكبها البشرية. لكنه توصل إلى هذه الفكرة بإقحامه الغرائز مجدداً بوصفها تفسيراً للسلوك البشري. مرة أخرى، نرى كيف أن اندماج تلك البصيرة الصادقة مع التفسير الخاطئ جعل من حل مشكلة فرويد صعباً للغاية. يبدو أنه لم يكن قادراً على التوصل إلى المستوى الوجودي المباشر للتفسير، لكي يتمكن من إثبات أن الإنسان ما زال حيواناً ولكنه مختلف عن الحيوانات الأقل مرتبة على أساس احتجاجه على الموت بدلاً من دافعه الغريزي المتجذر تجاه الموت. يمكن تفسير رهبة العِداء البشري والسهولة التي يُذبَح بها حيوانٌ، تحكمه النزعة الإيروسية، كائناتٍ حية أخرى، بمثل هذه النظرية بشكل أكثر سهولة ووضوح.[12] إن القتل هو حل رمزي للقيد المفروض بيولوجياً؛ ينتج عن اندماج المستوى البيولوجي (قلق الحيوان) مع المستوى الرمزي (الخوف من الموت) في الحيوان البشري. كما سنرى في القسم اللاحق، لم يشرح أحد هذه الديناميكية بشكل أروع مما فعل رانك، فقد قال «إن خوف الأنا من الموت يقل بقتل الآخر والتضحية به؛ فبموت الآخر يكسب المرء نفسه متحرراً من عقوبة الموت أو عقوبة أن يُقتل على يد الآخر».[13]

يمكن الآن رمي صيغ فرويد الملتوية حول غريزة الموت في سلة مهملات التاريخ مـن دون تردد، فهـي تعدّ مهمة بوصفهـا جهوداً حثيثـة لنبيٍّ كرّس نفسه للحفاظ على السلامة الفكرية لعقيدته الأساسية. بيد أن النتيجة الثانية التي نسـتخلصها من جهود فرويد بشـأن هذه المشـكلة هي أكثر أهمية، فعلى الرغـم مـن كل ميوله تجاه فكرة الموت ووضع الطفـل الميؤوس منه والرعب الحقيقي في العالم الخارجي وما شابه، لم يرغب بمنح هذه الميول مكاناً مركزياً في الفكـر الـذي تبناه، ولم يرغب بتعديل رؤيته للإنسـان مـن كونه باحثاً عن اللذة الجنسـية في المقـام الأول إلى كونه حيواناً مرتعبـاً يتجنب الموت. كل ما كان عليـه فعلـه هو أن يقول إن الإنسـان يحمل الموت ضمنيـاً من دون وعي كجزء من بيولوجيته. سـمحت فكرة الموت كـ«غريـزة» لفرويد بإبقاء ذعر الموت خارج صياغاته بوصفها مشـكلة بشرية أساسـية تتعلق بالسيطرة على الأنا. فهو لم يكن مضطراً إلى القول إن الموت مكبوت إن كان مُتَضمناً بشكل طبيعـي في الكائـن العضـوي وعملياتـه،[١٤] في هـذه الصيغـة، لم يعد الموت مشكلة بشرية عامة، ناهيك عن كونه مشكلة الإنسان الأساسية، ولكنه تحول بطريقة سـحرية، كما وصف رانك بإيجاز، «مـن حتمية غير مرغوب فيها إلى هـدف غريزي مرغوب به». ويضيـف أن «الطبيعة المريحة لهذه الأيديولوجية لا يمكن أن تصمد أمام المنطق والتجربة لمدة طويلة»،[١٥] وبهذه الطريقة، كما يقول رانك، تخلص فرويد من «مشكلة الموت» وحولها إلى «غريزة الموت»:

«... حتى عندما عثر بالصدفة أخيراً على مشـكلة الموت الحتمية، سـعى إلى إعطائهـا معنـىً جديداً يتوافـق أيضاً مع الرغبة، حيث تحـدّث عن غريزة المـوت بدلاً من الخـوف من الموت، ذلك الخوف نفسـه الذي ألقـاه بعيداً في تلك الأثناء، حيث لم يكن يمثل تهديداً خطيراً... . لقد حول الخوف السائد إلى خـوف جنسي خـاص (الخوف من الإخصاء) ... [ثم سـعى] إلى معالجة هذا الخوف عبر تحرير الجنسانية».[١٦]

مـا يزال نقـد التحليل النفسي هـذا رائعاً حتى اليوم. كـما يتحسّر رانك قائلاً:

«إن تمسّكَ المرء بالظواهر، فسيستحيل فهم كيف يمكن لمناقشةٍ عن دافع الموت أن تتجاهلَ الخوف الكوني والأساس من الموت إلى هذه الدرجة التي نراها في أدبيات التحليل النفسي».(١٧)

لم تتطرق تقريباً أدبيات التحليل النفسي إلى الخوف من الموت حتى أواخر ثلاثينيات القرن العشرين والحرب العالمية الثانية، والسبب كما قال رانك: كيف يمكن لعلاج التحليل النفسي أن يعالج علمياً رعب الحياة والموت؟ لكن يمكنه أن يعالج مشاكل الجنس، تلك المشاكل التي افترض ذلك التحليل نفسه وجودها.(١٨)

لكن الأمر الأهم في مناقشتنا هو ما إذا كان وهم غريزة الموت قد كشف أي شيء في موقف فرويد الشخصي تجاه الواقع. يشير رانك إلى حصول ذلك عبر ذكر الطبيعة «المهددة» للخوف من الموت، حيث يفترض المرء أن ذلك التهديد- يذهب إلى أبعد من نظرية فرويد المنهجية. يقول كاتب آخر أيضاً إنه من المرجح جدًا أن فكرة الموت، بوصفها هدفاً طبيعياً للحياة، جلبت نوعاً من السكينة لفرويد. وبذلك نعود إلى شخصية فرويد الخاصة وأي نوع من المعرفة يمكننا تحصيله منها، وتحديداً فيما يتعلق بالمشكلة الأكثر جوهرية ورعباً في حياة الإنسان.

لحسن الحظ، بفضل عمل إرنست جونز على سيرته الذاتية، وصلتنا صورة موثقة جيداً لفرويد الإنسان، فأصبحنا نعرف عن الصداع النصفي الذي عانى منه طوال حياته، إضافة إلى جيوبه الأنفية ومشاكل البروستات وفترات الإمساك الطويلة وإدمانه على تدخين السيجار. أصبح لدينا صورة عن مدى ارتيابه من المحيطين به، وكيف سعى إلى تحصيل الولاء والتقدير لأقدميته وأولويته بصفته مفكراً؛ وكيف كان جاحداً بحق من انشقوا عنه وعارضوه مثل آدلر ويونغ ورانك، فتعليقه الشهير على وفاة آدلر قد نبع من سخرية محضة:

«بالنسبة إلى فتى يهودي من إحدى ضواحي فيينا، فإن الموت في أبردين هو في حد ذاته إنجاز لم يحدث أن حققه أحد من قبل، ودليل على المشوار

الـذي قطعه في حياتـه. لقد كافأه العالم بســخاء عظيم عـلى مناقضة التحليل النفسي»(*).

في سنواته الأولى على وجه الخصوص، عمل فرويد مثل مجنون. يتطلب هـذا النـوع من الهوس نوعـاً معيناً من جو العمل، ولم يـتردد فرويد في تنظيم علاقاتـه الأسريـة حـول عملـه بطريقة أبويـة حقيقيـة. في وجبة الغـداء بعد مقابـلات التحليل النفسي التـي يجريها، يلتزم الصمت الصـارم لكنه يطلب تواجد الجميع حوله؛ إن كان هناك كرسي فارغ فإنه يشـير إلى مارثا بشـوكته متسائلاً حول الغائب. لقد أقلقه سلوك ابنته آنا الجذل والخانع تماماً، فأرسلها ليتم تحليل حالتها؛ كما لو أنه لم يدرك أن استعراضه لعظمته في العائلة لن يبهر مـن حولـه. نعلم أنه ذهب برحلات طويلة مع شـقيقه ولم يذهب مع زوجته قط، وبطرق كثيرة رتب حياته لتعكس إحساسه بالرسالة التي يحملها والقدر التاريخي الذي ينتظره.

كل هـذا ليـس غريبـاً، بل إنها ثرثـرة مثيرة للاهتمام حـول رجل عظيم، وقـد ذكرتُها لأظهرَ أن فرويد لم يكن أفضل ولا أسـوأ من الآخرين. صحيح أنـه كان نرجسـياً أكثـر من معظـم الناس على مـا يبدو، لكـن والدته هي من ربّتـه على هذا النحو بكل ما أحاطته به من اهتمام وآمال عظام؛ فكانت تناديه باسم «سيغي(**) الذهبي» حتى وفاتها. كان الطابع الدرامي يغلب على حياته بسـبب الطريقة التـي كان يُعامل بها دائـماً. من المؤكد أن أسـلوب والدته قد

(*) (سـيرة جونـز، رغـم غناهـا بالتفاصيـل الصريحة عـن فرويد، كُتبت لرسـم صـورة بطولية عنه. من المتفق عليه بشـكل عام الآن أنها ليسـت موضوعية في تعريفها فرويد الإنسـان، وهذا ما أظهره إريك فروم بوضوح شـديد في كتابه "رسـالة سـيغموند فرويد: تحليل لشـخصيته وتأثيره" (نيويـورك: غـروف بـرس، ١٩٥٩). في الآونة الأخيرة، أعاد بول روزن فحص أرشـيف جونز، إلى جانـب الكثير من عمليات البحث الأخرى لتقديم صورة أوضح لـ "إنسـانية" فرويد. راجع كتابـه المهم "Brother Animal"، وقارن بشـكل خاص تعليقات فرويد على توسـك (ص ١٤٠) بالاقتباس عن آدلر. سـتعرف لاحقاً وبشكل أفضل على وجهة نظر روزن حول شخصـية فرويد. أما السـيرة النقدية الرائعة التي خطتها هيلين ووكر بونرز فتقدم صورة بشرية أخرى ممتازة لفرويد: «فرويد، حياته وفكره» (لندن: غراي وولز برس، ١٩٤٩).

(**) سيغي: هو المقطع الأول من اسم سيغموند فرويد. (المترجم)

منحه بعض القوة الإضافية كما قال ذات مرة؛ وساعده على تحمل سرطانه العضال بآثاره الفظيعة والمؤلمة بكرامة وصبر رائعين. أهذا أمرٌ خارج عن المألوف كذلك؟ ذات مرة أشاد شخص ما بشجاعة فرانز روزنزويج وقدرته على تحمل شلله التام، فردّ فرويد "ما له أن يفعل غير ذلك؟" يمكن -إسقاط هذه الملاحظة نفسها على فرويد، كما يمكن إسقاطها علينا كلنا نحن المعلولون. أما بالنسبة إلى تفانيه في عمله ومسألة أنه ظل يكتب حتى النهاية مستعيناً بأقل قدر ممكن من العقاقير على الرغم من ألمه؛ ألم يتابع جورج سيميل*(*) طريقه حتى النهاية على الرغم من إصابته بالسرطان رافضاً تناول الدواء؛ لأنه يضعف تفكيره؟ ومع ذلك، لا أحد يعتقد أن سيميل شخصية قوية مميزة. هذا النوع من الشجاعة ليس غريباً بالنسبة إلى أناسٍ يعدّون أنفسهم شخصيات تاريخية؛ فتُحشّد الصورة الذاتية التفاني اللازم للأعمال التي ستمنحهم الخلود؛ فما قيمة الألم مقابل ذلك؟ أعتقد أن الاستنتاج الذي يمكن أن نخرج به من كل هذا هو أنه ليس هناك شيء تقريباً يميز فرويد عن غيره من أقرانه. فرويد في تمركزه حول ذاته وفي منزله يتحكم بزمام الأمور ويمحور حياته العائلية حول حياته العملية وطموحاته؛ فرويد في حياته الشخصية، محاولاً التأثير على الآخرين وإخضاعهم ومتعطشاً لارتشاف تبجيل وولاء الآخرين. فرويد الذي لا يثق بأحد، ينتفض ضد الجميع ويهاجمهم برفع الألقاب وتشويه السمعة. بعد كل ما ذُكر، فرويد يشبه الآخرين، أو على الأقل يشبه كل شخصٍ لديه موهبة وأسلوب يمكنانه من تنفيذ المخطط الذي يريد.

لكن فرويد لم يكن الرجل «السطحي» رجل العصر المندفع بحماس في طرق الحياة من دون تفكير. على الرغم من كل ما ذكرنا عنه وما يجعله رجلاً عادياً، فقد كان يتميز بخصلة عظيمة جعلته استثنائياً، وكانت هذه الخصلة الشريان الذي غذّى عبقريته بطريقة مباشرة: لقد كان متطرفاً في تحليله لذاته، رافعاً بذلك الستار عن ما كان يكبت ومحاولاً فك رموز أعمق دوافعه حتى

(*) جورج سيميل ١٨٥٨-١٩١٨: عالم اجتماع وفيلسوف وناقد ألماني. (المترجم)

نهاية حياته. لقد أشرنا سابقاً إلى ما قد تعنيه غريزة الموت بالنسبة إلى فرويد شخصياً، وهذا موضوع لا لبس فيه. على عكس معظم البشر، كان فرويد مدركاً للموت بعدّه مشكلة شخصية وحميمية للغاية، فقد طارده القلق من الموت طوال حياته واعترف أنه لم يمر يوم واحد من دون أن يفكر فيه. من الواضح أن هذا أمر غير مألوف بالنسبة إلى البشر. وهنا، على ما أعتقد، يمكننا البحث بشكل مبرر عن بعض العلامات حول توجه فرويد الخاص فيما يخص الواقع و«المشكلة» الفريدة بالنسبة إليه. إذا حصلنا على علامات لمثل هذه المشكلة، أعتقد أنه يمكننا استعمالها لتسليط الضوء على البنية العامة لعمله وحدوده المحتملة.

يبدو أن تجارب فرويد تُظهر نهجين مختلفين لمشكلة الموت. النهج الأول هو ما يمكن أن نسميه بالسمة القهرية الروتينية إلى حد ما، أو اللهو السحري بالفكرة. على سبيل المثال، يبدو أنه قد لعب بتاريخ وفاته طوال حياته، فقد عبث صديقه فيلهلم فليس بطريقة غامضة بالأرقام، وآمن فرويد بأفكاره. عندما تنبأ فليس بوفاة فرويد في الـ ٥١ وفقاً لحساباته، «اعتقدَ فرويد أنه من المرجح أن يموت في الأربعينيات من عمره جرّاء تمزق في عضلات القلب»[٢٠] عندما اجتاز سن الـ ٥١ بهدوء، «تبنى فرويد اعتقاداً متطيراً آخر، وهو أنه سيموت في شهر شباط من عام ١٩١٨».[٢١] غالباً ما كان فرويد يكتب ويتحدث إلى تلاميذه عن تقدمه في السن وأنه لا يملك كثيراً من الوقت في هذه الحياة. كان يخشى على وجه الخصوص أن يموت قبل والدته؛ لأن فكرة سماعها بوفاته وحزنها عليه تفزعه، وأحسّ بالمخاوف نفسها هذه من فكرة موته قبل والده، وحتى عندما كان في ريعان شبابه كان معتاداً على توديع أصدقائه بقوله «وداعاً، فقد لا تروني مرة أخرى».

ما الذي نفهمه من كل هذا؟ أعتقد أنها طريقة روتينية وسطحية للتعامل مع مشكلة الموت. يبدو أن كل هذه الأمثلة تتلخص في «ألعاب سيطرة سحرية». يتبين أن قلق فرويد على والدته مثل الإزاحة الشفافة والترويغ: «موتي لا يرعبني، ما يرعبني هو التفكير في الحزن الذي سيسببه موتي لها»،

فالمرء يخاف الفراغ أو الفجوة التي يتركها اختفاؤه فلا يستطيع التعامل معها بسهولة، ولكن يمكن للمرء التعامل مع حزن شخص آخر على اختفائه. بدلاً من خوض تجربة الرعب الصارخ بفقدان المرء لذاته بوصفها شيئاً يختفي، يتمسك المرء بصورة شخص آخر. وبذلك لا يوجد أي تعقيد في استعمال فرويد لهذه الحيل الفكرية.

بيد أن هنالك وجهاً آخر مُربكٌ للغاية في تعامل فرويد مع مشكلة الموت. وفقاً لجونز كاتب سيرته الذاتية، تعرض فرويد لنوبات قلق دورية، شُخّص فيها القلق على أنه خوف حقيقي من الموت والانتقال بالسكك الحديدية[٢٢] في نوبات الرعب من الموت التي انتابته، كان يرى صوراً له وهو يحتضر تصاحبها مشاهد وداع.[٢٣] هذا أمر مختلف تماماً عن اللهو السحري القهري بفكرة الموت؛ وهنا يبدو أن فرويد توقف عن كبت فكرة تلاشيه واستجاب لها بقلق عاطفي كامل. وكما قال جونز: القلق من القطار هو إزاحة طفيفة وليست إزاحة غير مُسيطر عليها كما الرُهاب.[٢٤]

يمكننا أن نلاحظ الآن مباشرةً المشاكل التي تصحب هذا النوع من التنظير. من المستحيل أن تفهم بوضوح هذه الأشياء عندما تتعامل معها من مسافة بعيدة، أي عبر كلماتٍ مطبوعة وليس عيش التجربة الحية. نحن لا نعرف بالضبط كيف يعمل العقل فيما يتعلق بالعاطفة وإلى أي عمقٍ تتغلغل الكلمات عند الحديث عن الواقع أو الكبت. أحياناً يكون مجرد الاعتراف بفكرة ما إلى الوعي هي تجربة لتلك الفكرة بشكل جوهري، وأحياناً أخرى قد لا يعني الاعتراف بالقلق العميق اختبار حقيقي لذلك القلق أو التجربة العميقة له على الأقل؛ لأن ما يُزعج المرء قد يكون شيئاً آخر. يتحدث المحللون النفسيون عن القلق غير المؤثر، ولكن هل يمكن للمرء أن يعترف برعب الموت من دون أن يختبره على مستويات أعمق؟ هل تعدّ صور الاحتضار والوداع عميقة كما الشعور الحقيقي بأن المرء بلا حول ولا قوة مطلقاً على مواجهة الموت؟ إلى أي مدى يمكن أن نجد تبريراً جزئياً حتى لأعمق درجات القلق؟ أم هل تتغير هذه العلاقات بحسب

المدة في حياة المرء أو الضغوط التي يمر بها؟

لا توجد طريقة لتوضيح هذه الموضوعات في حالة فرويد، فجونز نفسه وقف متحيّراً أمام طرق فرويد المختلفة للتعامل مع مشكلة الموت، فتارةً تنتابه نوبات القلق، وتارةً أخرى يستسلم استسلاماً بطولياً، وفي محاولته لفهم كل هذا، يقول جونز:

«لطالما واجه فرويد كل المخاطر في حياته بشجاعةٍ مطلقة، مما يثبت أن الفزع العُصابي من الموت يمكن أن يكون قد اتخذ معنىً آخر يختلف عن معناه الحرفي».[25]

ليس بالضرورة، فيمكن للمرء أن يواجه الخطر الحقيقي لمرض معروف، كما فعل فرويد؛ لأنه يعطي المرء موضوعاً أو خصماً، أو شيئاً يستجمع قوته وشجاعته ضده؛ فالمرض والاحتضار عمليتان حياتيتان ينخرط فيهما المرء حيّاً. بيد أن التلاشي وترك فجوة في العالم والاختفاء في غياهب النسيان - هذه مسألة أخرى تماماً.

ومع ذلك، يقدم لنا تصريح جونز دليلاً حقيقياً عن فرويد؛ لأنه، بحسبما فهمت، يقول إن هناك فرقاً بين حقيقة الموت وتبريره؛ نظراً لأن حياة المرء بأكملها هي أسلوب أو سيناريو يحاول عبره إنكار الفناء وتوسيع نطاقه إلى ما بعد الموت بطرق رمزية، فغالباً ما يغفل حقيقة موته؛ لأنه استطاع إحاطة تلك الحقيقة بمعانٍ أكبر. على أساس هذا الاختلاف يمكننا أن نذكر بعض الأشياء الواضحة عن قلق فرويد من الموت، ويمكننا محاولة الوقوف على ما أزعجه عبر أدلة مُستخرجة من أسلوب حياته، بدلاً من الطريقة غير المجدية لمحاولة التكهن بمدى عمق تواصل أفكاره مع عواطفه.

الإحجام الكبير الثاني لفرويد

أول ما توضّح حول موقف فرويد تجاه الواقع هو أنه، مثل معظم البشر، واجه مشكلة كبيرة في الخضوع، فلم يستطع أن يخضع للعالم ولا لغيره من الناس. لقد حاول الحفاظ على مركز ثقل داخله، وحاول عدم التخلي عن

ذاتـه وعـدم نقل هـذا المركز في مـكان آخر، كـما يتضح من علاقتـه بتلاميذه وبمعارضيـه وردود فعلـه عـلى التهديدات الخارجيـة بكل أنواعهـا. عندما تسـاءلت ابنته في وقـت الغزو النازي عن السـبب الذي منعهـم جميعهم من قتل أنفسهم، قال فرويد ببساطة، «لأن هذا بالضبط ما يريدوننا أن نفعله».

لكـن فرويد كان متناقضاً بشـأن الخضـوع، وهناك كثير ممـا يوحي بأنه تلاعـب بالفكـرة. هناك حكاية طريفة للغاية حول تعليقـه عندما مر التاريخ الذي توقع فيه وفاته، شـباط ١٩١٨، من دون حدوث شيء، فقد قال: «هذا يُظهر سـبب ثقة المرء الضئيلة في كل ما هو خارق للطبيعة».[26] هذا مثال رائع عـلى كيفية أخذ المـرء بالنظر فكرة الخضوع لقوانين وسـلطات أكبر، وحصر هـذه الفكرة في عقله فقط، أي بطريقـة خادعة، مع الحفاظ على تحفظه وعدم استسـلامه العاطفيين. لكن هناك كتابات أخرى تشير إلى أن فرويد لم يقتصر عـلى أخذ الخضوع بالنظر، بل إنه تاق أيضاً إلى أن يكون قادراً على نقل مركز ثقلـه إلى مـكان آخر. ذات مرة في أثناء مناقشـة الظواهر النفسـية، أدلى جونز بملاحظـة: «إن كان بوسـع المـرء أن يؤمـن بـأن العمليات العقليـة تطفو في الهواء، فيمكنه أن يتعدى ذلك ويؤمن بوجود الملائكة»، عند هذه النقطة ختم فرويد المناقشـة بقوله: «تماماً، أو حتى بالـرب الحبيب». يمضي جونز بالقول إن فرويد قال كلماته بنبرة مازحةٍ وسـاخرةٍ قليلاً. لكن من الواضح أن جونز قد شعر بالإحباط من طرح المعلم لمشكلة الإيمان بالرب من دون التعبير عن موقفـه برفضٍ صـارم. يقـول: «... كان هناك بحثٌ وتقـصٍ في تلك النظرة أيضاً، وذهبتُ بعيداً غير سعيد تماماً ومتخوف من وجود نغمة خفيضة جادّة في كلامه.»[27]

في مناسبة أخرى، التقى فرويد بأخت مريض سابق عنده، توفي في وقت سـابق، كانت ملامح الأخت تشبه ملامح أخيها المتوفى، ومرت فكرة عفوية في ذهن فرويد: «إذن في النهاية، صحيح إن بإمكان الموتى العودة إلى الحياة». علّـق غريغـوري زيلبـورغ عـلى هـذه الحادثة في مناقشـة مهمة حـول فرويد والدين، وعلّق أيضاً على موقف فرويد المتأرجح تجاه الخارق للطبيعة قائلاً:

«على الرغم من أن فرويد قال إنه قد شعر بالخجل الفوري بعد هذه الفكرة، إلا أنه لا يمكن إنكار الحقيقة المتمثلة بوجود «مسحة» عاطفية قوية في فرويد تحددت في ذلك الوقت بالخرافات، ثم بالاعتقاد بالخلود الجسدي للإنسان هنا على الأرض.

يتضح أيضاً أن فرويد حارب عمداً ضد نزعات روحية معينة داخله... يبدو أنه كان في حالة من البحث والصراع المؤلم حيث خاض العلماني الوضعي (الواعي) والمؤمن المحتمل (الـ«لاوعي») معركة ضارية ضمن هذا الصراع».[28]

ثم يتوصل زيلبورغ إلى الاستنتاج الآتي حول هذه النزعات الروحية، وهو استنتاج يدعم وجهة نظرنا بأن فرويد كان يأخذ بالنظر، وبشكل متناقض، الاستسلام لقوى عليا، حيث إن اغراءً شديداً كان يسحبه في هذا الاتجاه:

« حاولتْ هذه النزعات تأكيد نفسها عن طريق الآلية المعروفة المتمثلة بالتشويه والتعقيد الثانوي، والتي وصفها فرويد بأنها سمات الـ(لاوعي) والأحلام. وقد اتخذت هذه النزعات شكل خرافات قلقة بسيطة، ومعتقدات لا إرادية وغير معقولة فيما تسميه المصطلحات الشائعة الروحانية».[29]

بعبارة أخرى، أعطى فرويد مُتنفساً لنزعاته الروحانية بقدر ما سمحت له شخصيته بذلك، من دون الحاجة إلى إعادة هيكلة القواعد الأساسية لتلك الشخصية، فكان أقصى ما يمكنه فعله هو إفساح المجال للتطيرات الشائعة آنذاك. أعتقد أن هذا الاستنتاج لا جدال فيه على أساس تقارير جونز وحدها، لكن لدينا أيضاً اعتراف فرويد شخصياً بأن «لتطيري الشخصي جذوره في الطموح المكبوت (الخلود)...»،[30] أي إن جذوره تعود إلى المشكلة الروحية البحتة المتمثلة في تجاوز الموت، وبالنسبة إلى فرويد هي مشكلة طموح وكفاح وليست مشكلة ثقة أو خضوع.

إن السؤال المنطقي والجوهري الآتي هو: ما الذي يجعل مسألة الخضوع متناقضة وصعبة للغاية على فرويد؟ الجواب هو السبب نفسه الذي يجعل

الأمر صعباً بالنسبة إلى الكل. إن الاستسلام أو الخضوع هو تشتيت مركز الدعم وهدم سور حماية المرء ودرع شخصيته، والاعتراف بافتقاره إلى الاكتفاء الذاتي. مركز الدعم هذا وسور الحماية ودرع الشخصية إضافة إلى عدم الاكتفاء الذاتي المفترض هي الأشياء نفسها التي يتمحور حولها مسعى بلوغ سن الرشد والانتقال من الطفولة إلى الرجولة، وهنا علينا أن نتذكر ما تحدثنا عنه في الفصل الثالث حيث وضّحنا أن المهمة الأساسية التي يلقيها الشخص على عاتقه هي محاولة أن يكون أباً لنفسه – وهو ما يسميه براون بذكاء «المسعى الأوديبي». إن الشعور المُصاحب لـ «علة ذاته» هو خيال نشط يغطي على دوّي مخلوقية الإنسان الأساسية، أو ما يمكن أن نسميه الآن بشكل أوضح افتقاره اليائس إلى التمركز الحقيقي على طاقاته الخاصة اللازمة لضمان ظفره بالنصر في حياته. لا يمكن لأي مخلوق أن يضمن ذلك، ولا يمكن للإنسان أن يفعل ذلك إلا في خياله. يستند تناقض مسعى «علة ذاته» إلى التهديد الدائم للواقع الذي يطل عبره. يشك المرء على الدوام في أنه عاجز واهن في جوهره، لكنه على الرغم من هذا يجب أن يعارض هذا الوهن. يُلقي الآباء والأمهات بظلالهم دوماً على أبنائهم، فما هي إذن مشكلة الخضوع؟ إن الخضوع يمثل التخلي عن مسعى «علة ذاته»، الاعتراف العاطفي الأعمق والأمثل والأكمل بأنه لا توجد قوة ضمنية في الذات، ولا طاقة لتحمل غزارة التجربة. الخضوع هو الاعتراف بأن الدعم يأتي من الخارج وأن تبرير حياة المرء يجب أن يأتي بالكامل من شبكة تسمو على الذات، يوافق فيها المرء على أن يكون مُعلّقاً، كطفلٍ مستلقٍ في مهدٍ على شكل أرجوحة، يبحلق بعينيه اللامعتين بعجزٍ وخضوعٍ مستمعاً لصوت هدهدة والدته.

إن كان مسعى «علة ذاته» كذبة يصعب الاعتراف بها؛ لأنها تعيد المرء إلى مهده، فهذه كذبة توجب على المرء دفع ضريبتها عندما يحاول تجنب الواقع، وهذا يقودنا إلى قلب مناقشتنا عن شخصية فرويد. يمكننا الآن أن نتحدث بوضوح عن هندسته لمسعى أن يكون «علة ذاته»، ويمكننا ربطه بإنكاره المطلق للواقع المُهدِد. أنا أشير بالطبع إلى المناسبتين اللتين أغمي على فرويد في أثنائهما. يمثل الإغماء، كما نعلم، أقصى قدر من الإنكار والرفض أو عدم

القدرة على بقاء الشخص واعياً في مواجهة تهديد ما. تلكما المناسبتان اللتان فقد في أثنائهما رجلٌ عظيمٌ السيطرة الكاملة على نفسه، يجب أن تتضمنا بعض الفهم الأساس حيال جوهر مشكلته الحياتية. لحسن الحظ، لدينا ملاحظات يونغ شخصياً لكلتا الحادثتين، وأود أن أقتبس منها.

حدث الإغماء الأول في مدينة بريمن عام ١٩٠٩، بينما كان فرويد ويونغ في طريقهما إلى الولايات المتحدة لإلقاء محاضرة حول أعمالهما. يقول يونغ إن هذه الحادثة كانت ناتجة - بشكل غير مباشر - عن اهتمامه بـ «جثث المستنقعات»(*):

«كنت أعلم أنه يمكن العثور على ما يسمى بجثث المستنقعات في مناطق معينة في شمال ألمانيا. إنها جثث لأناس عاشوا في عصر ما قبل التاريخ غرقوا في المستنقعات أو دفنوا هناك. تحتوي مياه المستنقعات التي غمرت تلك الأجساد على حمض الهيوميك الذي يتخلل العظام ويُعمّق لون الجلد في الوقت نفسه ليحفظ الجسد والشعر بشكل ممتاز...»

بعد أن قرأت عن جثث المستنقعات هذه، تذكرتها عندما كنا في بريمن، لكن بسبب تشوش ذاكرتي خلطت بينها وبين المومياوات في أقبية المدينة. أثار اهتمامي بها حنق فرويد، فسألني عدة مرات 'لمَ أنت مهتم هكذا بهذه الجثث؟'. كان مستاءً بشكلٍ مفرط من الأمر برمته، وفي أثناء إحدى المحادثات الذي أجريناها في أثناء تناولنا العشاء، أغمي عليه فجأة. بعد ذلك أخبرني أنه مقتنع بأن كل تلك الأحاديث حول الجثث تعني أن لدي رغبة في موته". (٣١)

أما حادثة الإغماء الثانية فقد وقعت عام ١٩١٢، في اجتماع إستراتيجي خاص ضمّ فرويد وبعض أتباعه في ميونيخ، وإليكم ما كتبه يونغ عن الحادث:

(*) جثث المستنقعات هي جثث بشرية تحنطت بشكل طبيعي في الخثّ الموجود في المستنقعات. تنتشر مثل هذه الجثث بتسلسل جغرافي وزمني مختلف، حيث يتراوح تاريخ وفاتها ما بين ٨٠٠٠ قبل الميلاد والحرب العالمية الثانية. وتختلف مستويات التحنيط من مستنقعٍ لآخر، فبعضها وُجدت محفوظةً بشكل ممتاز وأخرى تحولت إلى هياكل عظمية. (المترجم)

«حوّل أحد الحضور مجرى الحديث نحو أمينوفيس الرابع (أخناتون)، فتحدث قائلاً إنه نتيجة لموقفه السلبي تجاه والده، فقد دمر خراطيش والده الملكية في المسلات والألواح، وأن عقدة الأب تكمن خلف استحداثه الجريء لدين توحيدي جديد. أزعجني هذا النوع من التحليلات، وحاولت أن أجادل أن أمينوفيس كان شخصاً مبدعاً ومتديناً ورعاً، فلا يمكن تفسير أفعاله بحسب معارضته لوالده، فقلت إن الأمر عكس ذلك، فقد كرّم ذكرى والده بكل شرف، واندفاعه التدميري كان موجهاً ضد اسم الإله آمون فقط، فمحى آثاره في كل مكان؛ ورفع اسمه (آمون-حتب) من خراطيش والده الملكية. إضافة إلى ذلك، استبدل الفراعنة الآخرون أسماء أسلافهم الفعليين أو المقدسين المنحوتة على الآثار والتماثيل الخاصة بهم، وشعروا أن لديهم الحق في القيام بذلك؛ لأنهم كانوا تجسيداً للإله نفسه. وأضفت قائلاً: ومع ذلك فهم لم يستحدثوا أسلوباً جديداً أو ديناً جديداً.

في تلك اللحظة، وقع فرويد من كرسيه مغشياً عليه».[٣٢]

الإغماء وعلاقته بمشكلة فرويد الحياتية العامة

فسّر كثيرٌ من دارسي فرويد حادثتي الإغماء؛ بل إن كلاًّ من فرويد ويونغ قدما تفسيرهما الخاص كل على حدة. أنا أسهب في الحديث في هذا الموضوع؛ لأنه قد يكشف الستار عن مشكلة شخصية فرويد، ولأن هذا الموضوع بحسب اعتقادي يؤكد أفضل من أي شيء آخر الفهم ما بعد الفرويدي للإنسان الذي رسمناه في الفصول الخمسة الأولى، وبذلك نفهم جيداً متى يمكننا أن نعكس التجريدات في المرآة الحية لحياة رجل عظيم.

إن بول روزن هو من كشف، في تفسيره الذكي الأخير، عن المعنى المركزي لنوبتي الإغماء سابقتي الذكر.[٣٣] أدرك روزن، مثل حال رانك، أن حركة التحليل النفسي كلها كانت عبارة عن المسعى المميز لتحقيق «علة ذات» فرويد، وعربته التي ستوصله إلى البطولة ووسيلة خلاصه من وهنه ومحدوديته البشرية. كما سنرى في الفصول اللاحقة، فإن رانك هو من كشف

لنا أن العبقري الحقيقي يعاني من مشكلة هائلة لا يعاني منها الآخرون، فهو مُلزم بكسب قيمته - بوصفه شخصاً- من عمله، ما يعني أن على عمله أن يُسوغه. ما الذي يعنيه «التسويغ» بالنسبة إلى الإنسان؟ إنه يعني تجاوز الموت بالتأهل للخلود، فالعبقري يكرر التضخم النرجسي للطفل؛ إنه يعيش خيال السيطرة على الحياة والموت والمصير عبر أعماله. كما إن تفرد العبقري يقتلعه من جذوره، فهو ظاهرة لم يُبشّر بها أحد، ولا يبدو أنه مدين لأحد بما لديه من صفات؛ بل يبدو أنه قد انبثق وتولّد ذاتياً من الطبيعة. قد نقول إنه يحوز على مسعى «علة ذاته» الأكثر «نقاوة»؛ فهو من دون عائلة، إنه أبٌ لنفسه حقاً. كما يشير روزن، فقد حلّق فرويد بعيداً عن عائلته البيولوجية لدرجة أنه لم يكن مستغرباً انغماسه في أوهام خلق الذات: «يعود فرويد مراراً وتكراراً إلى خيال نشأته من دون أب».[٣٤] كما يقول روزن، لا يمكنك أن تصبح والد نفسك حتى تحصل على أبناء؛ والأبناء -البيولوجيون لن يجدوا نفعاً لأنهم لا يمتلكون «صفات الخلود المرتبطة بالعبقرية».[٣٥] هذه صيغة مثالية. وبذلك كان على فرويد إنشاء عائلة جديدة كاملة - حركة التحليل النفسي - والتي ستكون وسيلة خلوده المميزة، وعندما يموت ستضمن عبقرية الحركة تردد ذكراه الأبدي، وبذلك تضمن تردد الهوية الأبدية في أذهان الناس وفي آثار عمله في هذا العالم.

لكن المشكلة الماثلة أمامنا الآن هي مسعى «علة ذاته» الخاص بالعبقرية. في المسعى الأوديبي الاعتيادي، يستوعب الشخص أبويه والأنا العليا التي يجسدانها، أي الثقافة بشكل عام. بيد أن العبقري لا يستطيع فعل ذلك؛ لأن مسعاه فريد من نوعه، فلا يمكنه ملء كأسه بما يقدمه أبويه أو ثقافته. فقد وُجد على وجه التحديد عبر نبذ أبويه وإنكار ما يمثلانه حتى على صعيد شخصيهما الماديين -بشكل خيالي على الأقل- حيث لا يبدو أن هناك ما يدل على مساهمتهما في تكوين هذا العبقري. و هنا نستدل على كيفية تحمل العبقري عبء الذنب الإضافي هذا: لقد نبذ أباه روحياً وجسدياً، وهذا التصرف يمنحه مزيداً من القلق؛ لأنه الآن ضعيف أيضاً يفتقر إلى من يقف بجانبه، إنه وحيد في كل ما يملكه من حرية. إن الشعور

بالذنب كما يقول رانك هو نتيجة الخوف.

ليس من المستغرب إذن أن يكون فرويد حساساً بشكل خاص تجاه فكرة قتل الأب. يمكننا أن نتخيل أن قتل الأب سيكون رمزاً معقداً بالنسبة إليه، حيث يتضمن الذنب المُرهق المتمثل بالوقوف ضعيفاً ووحيداً، والهجوم على هويته بوصفه أباً وحركة التحليل النفسي بوصفها وسيلة لـ «علة ذاته»، وبذلك مثلت هجوماً على خلوده. باختصار، فإن قتل الأب يعني التقليل من شأنه بوصفه مخلوقاً. إن نوبات الإغماء تؤدي إلى تفسير مماثل. كانت السنوات القريبة من عام ١٩١٢ هي المدة التي تبلور فيها مستقبل حركة التحليل النفسي بوصفها مشكلة. كان فرويد يبحث عن وريث، وكان يونغ هو «الابن» الذي اختاره بفخر ليكون خليفته الروحي الذي سيضمن نجاح التحليل النفسي واستمراره. أثقل فرويد حرفياً كاهل يونغ بعبء آماله وتوقعاته، فقد احتفظ له بمكانٍ بارزٍ في خطته الحياتية.[٣٦] وهكذا يمكننا أن نفهم كم هو منطقي تماماً أن انشقاق يونغ عن تلك الحركة سوف يحفّز - في حد ذاته - الرمز المعقد لقتل الأب والذي يرمز إلى موت فرويد.[٣٧]

لا عجب أنه عندما حدث الإغماء الأول، اتهم فرويد يونغ بأن لديه «رغبة بموته»، وأن يونغ أنكر شعوره بمثل هذه الرغبات، فيقول إنه «صُعق بهذا التفسير».[٣٨] بالنسبة إليه كانت هذه مجرد تخيلات من فرويد، لكنها تخيلات حادة و»ثقيلة الوطأة بحيث تسببت، كما هو واضح، بهذا الإغماء». يضيف يونغ أنه في المرة الثانية كانت الأجواء العامة مشحونةً بشدة؛ ومهما كانت الأسباب الأخرى التي قد تكون ساهمت في وقوع فرويد مغشياً عليه، فمن الواضح أن خيال قتل الأب كان حاضراً مرة أخرى. في الواقع، ساد جو التنافس على مأدبة الغداء بأكملها. لقد كان اجتماعاً إستراتيجياً مليئاً باحتمالات الانشقاق في صفوف التحليل النفسي. تحدث جونز عن هذا في نسخته من قصة حالة إغماء عام ١٩١٢ قائلاً:

«... بينما كنا على وشك الانتهاء من مأدبة الغداء... بدأ [فرويد] بتوبيخ السويسريين، يونغ وفرانز ريكلين، لكتابتهما مقالات تشرح التحليل

النفسي في المجلات السويسرية من دون ذكر اسمه. أجاب يونغ أنهما اعتقدا أن ذلك ليس ضرورياً بما أنه أصبح معروفاً جداً، لكن فرويد أحس ببوادر الانشقاق عنه والذي سيتحقق بعد عام من تلك المأدبة. استمر بحديثه عن هذا الموضوع وأتذكر أنني فكرت بأنه يأخذ الأمر على محمل شخصي. وفجأة سقط على الأرض مغشياً عليه كأنه قد مات، وقد أثار هذا ذعرنا».(٣٩)

كان يونغ بالكاد مُقنعاً في إنكاره اللبق للتنافس مع فرويد عندما قدّم تفسيره المراوغ لسبب إغفال السويسريين ذكر اسم فرويد، وحتى في إنكاره لتبييت رغبات في موت فرويد، فإنه يوضح ميوله التنافسية.

«ولِمَ أرغب بموته؟ فكرت بهذا على مر سنين، فهو لم يكن يقف بطريقي؛ هو كان في فيينا وأنا في زيورخ».(٤٠)

من جهة، يعترف بأن علاقةً مبنية على التعلم تجمعه مع المعلم فرويد؛ ومن جهة أخرى، يحاول إثبات أنه يقف بمفرده على قدم المساواة مع فرويد. من المؤكد أن فرويد قد شعر بالتهديد الذي يتوعد أولويته، والذي سيكون في الواقع شبيهاً بفعل خيانةِ ابنٍ لأبيه.(٤١) كان يونغ يبتعد شيئاً فشيئاً عن القطيع، مُنذراً بمنافسة بين ذلك القطيع وفرع التحليل النفسي السويسري. ماذا سيحدث لـ «الأب» عندها، وما الذي سيحل بكل ما كان يمثله؟ الحقيقة هي أن فرويد وقع مغشياً عليه في تلك اللحظة التي سلط فيها يونغ الضوء على مسألة الأسبقية في تأسيس دين مصري جديد على يد أمينوفيس الرابع، وهذا ما هدد العمل التبشيري الذي تبناه فرويد طوال حياته. كان لدى فرويد صورة لأبي الهول والأهرامات معروضة بشكل بارز في غرفة الاستشارات الخاصة به، وهي لُبُّ محرابه. بالنسبة إلى فرويد، لم تكن تلك الصورة مجرد عرضٍ رومانسي أو حبٍ للأماكن الأثرية. لقد مثلّت مصر الماضي الغامض والمظلم للبشرية جمعاء، وقد اختير التحليل النفسي لفك شفرة ذلك الماضي.(٤٢) يقول روزن إن هناك ارتباطاً مباشراً بين التحليل النفسي في القرن العشرين وعلم المصريات القديم، بين حذف أمينوفيس اسم والده من اللوحات الملكية وبين قيام يونغ بالشيء نفسه في مقالات

زيورخ. كان يونغ يهاجم خلود فرويد.

لكن هذا الهجوم كان حقيقياً بنظر فرويد وليس حقيقياً بالضرورة بنظر يونـغ. إن حديثـه عن جثـث المستنقعات في حادثة الإغـماء الأولى يمكن أن يعكـس مخاوف وجودية نقية وبسـيطة. كان يونغ مفتوناً بفكـرة الموت، ولنا أن نتخيـل يونغ الشـاب قلقاً بشـأن الرحلة إلى أمريكا، يتحـدث مطولاً عن مشـكلة تلك الجثث في وجود رجل كان يراه مثله الأعلى؛ لأنه أراد أن يطرح شـيئاً يفتنه على مفكرٍ قد يشـاركه في تأمله لهذا الـشيء، وربما يُضيف بصيرته الخاصة إلى أسرار الجسـد والموت والقدر. من ناحية أخرى، شـخّصه إريك فـروم (الذي لا يُعدّ من المعجبين بيونغ) على أنه شـخصية نيكروفيلية، وبناءً عـلى أحد أحلام يونغ في حين انفصاله عـن فرويد، اعتقد فروم أن يونغ كان يبيت رغباتٍ بموت فرويد.(٤٣)

ومع ذلك، فإن كل هـذه التخمينات تحيد عن موضوعنا؛ لأننا نتحدث هنا عن تصورات فرويد ومشاكله. من وجهة النظر هذه، فإن المهم في حادثة الإغماء الأولى هو أن الحديث عن المومياءات قد جرى بسبب التباس يونغ فيما يخص الجثث. وبذلك، فإن قلق فرويد في كلتا الحادثتين مرتبط بالموضوعات نفسـها حول مـصر واندثار الأب. إضافة إلى ذلك، مـن المهم ملاحظة أنه في تلك الرحلة التاريخية، دُعي يونغ بسبب أعماله الخاصة، وليس بسبب علاقته بفرويد بالضرورة؛ وبهذا فهو منافسٌ علني بكل ما للكلمة من معنى.

مرة أخرى مع مشكلة شخصية فرويد

تفسيرات جونز وفرويد

سـنتعمق أكثر في مشـكلة تصـورات فرويـد عندما نتمعـن في محاولاته الخاصة لفهم ما حدث له. يروي جونز قصة مختلفة إلى حد ما عن قصة يونغ فيـما يخص حادثة الإغماء الأولى، فهو يقول إن مـا ميّز لقائهما عام ١٩٠٩ هو أن فرويـد، بعد الاسـتغراق بالـكلام، أقنع يونغ بشرب النبيـذ في أثناء وجبة الغـداء، وبذلـك كسر عـزوف يونغ المتشـدد عـن شرب الكحـول، «بعدها

مباشرةً» أغمي على فرويد.[44] في اجتماع لاحق عام ١٩١٢، حدث شيء مماثل. كان هناك بعض التوتر بين يونغ وفرويد، وبعد «محاضرة أبوية مفيدة»، «ندِم يونغ للغاية، وتقبّل كل انتقادات» فرويد، و «وعد بإصلاح» الأخطاء. كانت معنويات فرويد عالية جداً بعد أن فاز بجولة ضد يونغ مرة أخرى. استنتج جونز من هذا أن ما ميز كلا اللقاءين هو انتصار فرويد على يونغ.[45]

ما علاقة الانتصار بالإغماء؟ لا يمكن تفسير هكذا علاقة بشكل هادف من دون عبقرية نظرية فرويد نفسه. كما رأينا في الفصل الرابع، كان فرويد هو من اكتشف فكرة أن يكون المرء «محطّماً بالنجاح»، أي أنه عندما يحقق نجاحاً هائلاً، غالباً ما يشعر أن هذا النجاح عبء لا يطاق؛ لأنه يعني أنه فاز في منافسة مع الأب وأنه تفوق عليه. لا عجب إذن أنه عندما قام فرويد نفسه لاحقاً بتحليل نوبتي الإغماء، كان بإمكانه الاعتماد على اكتشافه الخاص ومصداقيته التي لا ترحم. أوضح أنه عندما كان طفلاً كان كثيراً ما يتمنى موت شقيقه الرضيع يوليوس، ولمّا توفي يوليوس فعلاً عندما كان فرويد يبلغ من العمر عاماً وسبعة أشهر، ترك ذلك الحدث شعوراً رهيباً بالذنب لدى فرويد. يقول جونز:

«لذلك يبدو أن فرويد نفسه كان حالة معتدلة من النوع الذي وصفه بـ 'المحطمين بالنجاح'، في هذه الحالة نجاح هزيمة الخصم [يونغ] – وأول مثال على ذلك كان رغبته في موت أخيه الصغير يوليوس. يفكر المرء في هذا الصدد بالنوبة الغريبة من التشويش التي تعرض لها فرويد في الأكروبوليس عام ١٩٠٤، والتي حللها عندما كان في الحادية والثمانين من عمره وعزاه إلى إشباعه الرغبة المحرمة في التفوق على والده. في الواقع، لقد ذكر فرويد نفسه الشبه بين تلك التجربة ونوع رد الفعل الذي نتحدث عنه».[46]

بعبارة أخرى، كل الانتصارات على المنافسين، بما في ذلك والده، تعيد إيقاظ شعوره بالذنب جرّاء ذلك الانتصار، وتحفّز رد فعل يتمثل بعدم قدرته على تحمل وزر ذلك الذنب. علينا أن نفهم ما يعنيه «الانتصار» في عالم فرويد حتى نفقه تأثير القلق ونعرف سبب الإغماء. تفسر ذلك ديناميكيات عقدة

أوديب الكلاسيكية، فـ «جائزة» الانتصار هي بكل تأكيد الأم التي يرغب بها الطفل، والفوز على الأب يعني التخلص منه، إن خسر الطفل، سيكون الانتقام رهيباً؛ وإن فاز، سيسحقه الشعور بالذنب بكل تأكيد.

الآن لا شك في أن عقدة أوديب الكلاسيكية تفسر بعض حالات الخوف من الانتصار، بيد أن فرويد نفسه نبذ لاحقاً الديناميكيات الجنسية البحتة لتلك المشكلة، أو أنه قد تخلى عنها في حالته على الأقل. اعترف بصراحة في نهاية حياته أن إحجامه عن تجاوز والده كان بسبب إحساسه بـ «الإخلاص» تجاهه.[٤٧] كان هذا هو سبب النوبة التي أصابته عندما كان في الأكروبوليس والتي ذكرها جونز. اليوم، كما يجادل بعض الكتّاب، قد نعتقد أن كلمة «إخلاص» ليست أكثر من تعبيرٍ مُلطفٍ عن مشاعر أخرى اجتاحت فرويد تجاه والده، مثل انزعاجه الشديد من ضعفه، مما يلقي الأضواء على قوة فرويد نفسه، ولهذا السبب شعر بأنه مكشوفٌ وقلق عندما فكر في نجاحه.

وبذلك نحن نقف على أرضية أوسع وأكثر وجودية في تفسير التأثير الساحق للانتصار. لقد دُهش جيلان من الطلاب بالفعل حول إمكانية فرويد ذو الـ ١٩ شهراً وإمتلاكه تلك القدرة التحليلية الألمعية بشأن تجربته لدرجة أنه لام نفسه وأحس بالذنب؛ لأن غيرته ورغباته الشريرة أدت إلى وفاة شقيقه يوليوس. حتى فرويد نفسه استبعد هذا المستوى من الوعي في أعماله النظرية؛ فقد قال إنه يكاد يكون مستحيلاً أن يشعر طفل في هذا السن بالغيرة من مولودٍ جديد. من الواضح أن جونز، الذي وثّق كل هذا، لم يستطع أن يفهم شيئاً منه.[٤٨]

يقول جونز إن ما يؤكد صحة تحليل فرويد لحالتي الإغماء اللتين تعرض لهما على أساس موضوع «المحطمين بالنجاح»، هو حقيقة أن نقاشاً جدلياً حول رغبات الموت كان يدور في كلتا الحالتين. هذا صحيح تماماً، ولكن ليس بتلك الكيفية التي أراد فرويد توضيحها، أي ارتباطها بقوة الانتصار. من المحتمل جداً أن فرويد يرتكب خطأً غالباً ما يرتكبه، فهو

يحـاول بـكل دقة تغطية ما هـو في الواقع جزء من رمز معقد ومشـكلة أكبر. أعنـي بالطبع الشـعور بالانغمار في التجربة، وبأن يُحمـل المرء بعيداً جداً عن مسـتقره، وعـدم امتلاك القوة الكافيـة لتحقيق التفوق. هـذا التصور هو ما يميز حادثتي الإغماء كلتيهما، ناهيك عن تواجد يونغ بالتحديد. من المنطقي أن نأخذ العبء الملقى على عاتق فرويد إلى ما هو أبعد من مجرد رد فعل على يونغ وحده. في النهاية، فقد حمل على عاتقه مسؤولية إحدى حركات الفكر البشري الأيقونيـة العظيمة، ووقف بوجه كل المنافسـين وكل السـلوكيات العدائيـة وأفعال تشـويه السـمعة، وكل التفسـيرات الأخـرى «الروحانية» و»الغيبيـة» التـي تقدسـها البشرية أيّما تقديـس، وكل العقـول التي اهتمت بمثـل تلـك الأفكار السـامية وأصرّت على مثـل تلك الحقائـق المنتشرة على نطاق واسـع وتمتعت بالدعم الكبير والإشـادة على مر العصور. وبهذا فمن حق كائنه القابع في أعمق طبقاته الداخلية أن يشـعر بأنه يرزح بشـكل يفوق التصـور تحـت هذا الثقـل، وأن يغوص تحته في غياهب النسـيان الممتع. هل نجـرؤ عـلى تخيل أنه يمكـن للمرء أن يتحمـل كل هذه التفوق بسـهولة من دون الاتـكاء عـلى قـوى فَوق-بَشَريّة؟ كيـف يمكن الوقوف أمـام كل هذا السمو الـ(لاشخصي) والتاريخي، وكذلك الشخصي والملموس والجسدي، مثل الأهرامات وجثث المسـتنقعات وديانة المرء الجديدة؟ يبدو الأمر كما لو أن الكائن داخله يصرخ: «لا أسـتطيع تحمل ذلك، ليس لدي القوة لمواجهة ذلـك». لا يمكن إنكار أن ما زاد الطين بِلّة هو وقوف يونغ المفكر الأصيل، بشـخصيته القوية والمحترمة، مسـتقلاً يجادل ويعـارض فرويد؛ لكن وجود يونـغ المحسـوس ليس سـوى جانب واحد من مشـكلة القـوة العامة. بهذا المعنـى، حتـى الفـوز النهائي عـلى يونغ يقتـضي أن يحمل فرويـد ثقل حركة التحليـل النفـسي عـلى كتفيـه العاريين. يمكننـا أن نرى مـدى ملائمة فكرة «المحطمـين بالنجـاح»، وإن لم تكن وفقـاً للديناميكيات المحـددة التي كان يفكر فيها فرويد.

التناقض العاطفي في أن يكون الإنسان «علة لذاته»

يـرد جوهـر نقاشـنا بأكمله ضمنيـاً في أحـد اعترافات فرويـد إلى كارل إبراهـام(*)؛ وهو أن العجز كان أحـد الصفتين اللتين كرههما طوال حياته[٤٩] (الصفـة الأخرى هـي الفقر؛ لأنـه يعني العجـز كذلك). لطالما كـره فرويد العجـز وحاربـه، ولم يُطق أبداً الشـعور العاطفي بالعجز المطلـق في مواجهة التجربـة، وهذا ما أفسـح المجال كامـلاً لتطور الجانب الداخـلي من الاعتماد عـلى الآخر، الذي حاول فرويد السـيطرة عليه. لابد أن يكون هذا النوع من التهذيب الذاتي المسـتمر لرجلٍ زُج في منصب قيـادي مثل منصب فرويد قد استهلك كميات هائلة من الطاقة. لا عجب في أن فرويد عندما كان يستفيق مـن إغمائه الثاني قد سُـمع وهو يقـول «لا بدّ أن يكون المـوت جميلاً».[٥٠] لا يوجد سبب للشك في رواية يونغ المتناسقة لهذه الحادثة:

«بينما كنت أحمله، استفاق نصف استفاقة، ولن أنسى النظرة التي رمقني بها طالما حييت، نظر إلي كما لو كنت والده».[٥٢]

كـم هو جميل التخلي عن العبء الهائل لحياة ذاتية السـيطرة والتشـكّل، وإرخاء قبضة المرء التي تمسـك مركزه، والاستسـلام بلا مبالاة لقوة وسلطة أسـمى ويا لها من متعة تلك التي تصاحب هكذا استسـلام: اسـترخاء وثقة وراحـة في الصدر والكتفين، إشراقة في القلب وشـعور بدعم يتأتى من شيء أكـبر وأقـل عرضـة للخطأ. مـع كل مشـاكله الاسـتثنائية، فإن الإنسـان هو الحيـوان الوحيـد الذي يمكنه في كثير من الأحيـان معانقة نوم الموت العميق طوعاً، بغض النظر عن علمه بأن ما يعنيه هذا هو الفناء لا غير.

بيد أن فرويد، كما حال الكل، وقع في شـباك التناقض. أن تُذيب نفسك بكل ثقةٍ في الأب أو بديل الأب أو حتى الأب الأعظم في السماء، يعني التخلي عن مسـعى أن تكون «علة ذاتك» ومحاولة أن تكون أباً لنفسك. وإن تخليت عـن ذلـك فأنت معـدوم ولن تتمكـن من السـيطرة على مصيرك؛ وسـتبقى

(*) كارل إبراهـام ١٨٧٧-١٩٢٥: عـالم نفـس ألمـاني، عمل مـع فرويد الذي وصفـه أنه أفضل تلامذته. (المترجم)

ذلك الطفل الخالد الذي يشق طريقه في عالم الكبار. وكيف سيتصرف هذا العالم تجاهك إن حاولت أن تجتلب إليه شيئاً خاصاً بك، شيئاً جديداً بشكل استثنائي، تاريخياً وعالمياً وثورياً؟ لهذا السبب كان على فرويد الكفاح ضد الخضوع، فقد خاطر بمحو هويته بالكامل. كان يغزل شبكته الخاصة؛ فكيف يمكن أن يعلَق في شبكة شخص آخر؟ كان رانك هو من فهم أكثر من غيره مشكلة الفانين السذج المثقلين بأعمال عبقرية: من أين لهم الحصول على الدعم اللازم لإبداعاتهم الجريئة التي تلقي بضلالها على كل ما حولها؟ سنتطرق إلى آراء رانك في الفصل اللاحق، فهنا أصبح واضحاً أن فرويد اختار متابعة مسعى أن يكون «علة ذاته» عبر عمله وتنظيمه الخاص - حركة التحليل النفسي - بوصفها مرآة تعكس السلطة عليه. قلنا في وقت سابق إن مسعى «علة ذاته» كذبة يجب أن تأخذ جزاءها؛ الآن يمكننا أن نفهم أن هذه الخسائر عاطفية قُدّر لها أن تحمل دائماً إغراء الاعتراف بالاعتماد العاجز والميل لمحاربة هذا الاعتراف. يعيش المرء بقدر معين من المحدودية المكتومة.(*)

هناك ما يدعم وجهة النظر هذه في علاقة فرويد بفيلهلم فليس(**) التي استمرت خمسة عشر عاماً. يعتقد بروم بشكل يفوق اعتقاد كل كتّاب السيَر الذاتية أن هذه العلاقة كانت علاقة عاطفية، وهو يستشهد على ذلك باعترافات فرويد شخصياً بمشاعره العميقة و «الغامضة» تجاه فليس. إنها أكثر من مجرد مصادفة إذن أن يعاني فرويد قبل سنوات من أعراض في علاقته مع فليس مشابهة لتلك التي عانى منها في علاقته مع يونغ - في الغرفة نفسها وفي الفندق نفسه الذي ضم اجتماع عام ١٩١٢. في ذلك الوقت المبكر، لم

(*) (إريك فروم، في مناقشته المهمة حول شخصية فرويد، ركز أيضاً على العجز والتبعية بعدهما الجانب الباطن لفرويد وبذلك يؤكد كلام جونز أيضاً. لكن يبدو لي أن فروم يبرزها أكثر من اللازم على أنها رد فعل متناقض لعلاقة فرويد بوالدته في طفولته، بينما أراها ظاهرة عالمية تتفاعل مع طموح فرويد البطولي المميز وأعبائه. راجع كتاب فروم "مهمة سيغموند فرويد"، الفصل الخامس.

(**) فيلهلم فليس ١٨٥٨-١٩٢٨: كان أخصائي أنف وأذن وحنجرة ألماني، طوّر نظرية غريبة حول النظم البايولوجية البشرية ووجود اتصال أنفي-تناسلي محتمل، وهذا ما لم يقبله العلماء. وقد كان صديقاً مقرباً لفرويد. (المترجم)

تكـن أعـراض العلاقة واضحـة جداً، ولم تكـن موجهة نحو شـخصية قوية معارضـة، بل نحـو فليس المريض. عندمـا حلل فرويد هـذه العلاقة قال إن «هناك نوعاً من المشاعر الجنسية المثلية المزعجة في أصل العلاقة». يقول جونز إن فرويد علق عدة مرات على «الجانب الأنثوي من طبيعته».[٥٢]

على الرغم من أن صدق فرويد في تحليله الذاتي غير مألوف، إلا أنه يجب علينا أن نشكك في الأمر. من الممكن أن يمتلك أي رجل دوافع مثلية معينة، وفرويد ليس اسـتثناءً. ومع ذلك، معرفتنا بميل فرويد طوال حياته لاختزال مشاعر القلق الغامضة إلى دوافع جنسية محددة، يحق لنا أن نفترض أن دوافعه «الجامحـة» يمكـن أن تمثل أيضاً تناقـضَ احتياجاتِ التبعية. جونز نفسـه كان صادقاً في هذه المسـألة ولم يستطع إنكار أو قبول حقيقة وجود مشكلة شذوذ جنسي في تقييمه لشـخصية فرويـد، وأعتقد أنه أعطـى الموضوع حقه. يقول جونز إن هذا كان جزءاً من الجانب الباطن من التبعية عند فرويد، وهي تبعية حولتـه إلى تائـهٍ في بعض النواحي، على سـبيل المثـال، في ميلـه إلى المبالغة في تقديـر أشـخاص معينين مثل بروير ويونغ وخاصـة فليس. يذهب جونز إلى حد القول إن هذا الجانب من فرويد ينبع من «ما يشـبه قلة الثقة بالنفس»[٥٣] مما لاشـك فيـه أن فرويد كره هـذا الجانب من طبيعته ورحـب بالاعتماد على الذات الذي اكتسـبه عندما كُشـف جزء مـن تبعية «الشـذوذ الجنسي» بفعل الضعف الذي مثلته هذه التبعية. كتب إلى فرينزي في الـ ٦ من تشرين الأول من عام ١٩١٠ يخبره أنه قد تغلب على الاستسلام التي عانى منه تجاه فليس وأنه لم يعد بحاجة إلى كشف شخصيته بالكامل بعد الآن:

«منـذ حالـة فليس... انطفئـت تلك الحاجة. لقد سُـحب جزء من تلك الطاقة الجنسية المثلية واستُعمِلَ في تضخيم أناي».[٥٤]

الأنا ضرورية؛ فهي تُحقق التحكم الذاتي والقدرة على تحصيل قدر معين مـن الحرية في التصرف والاختيار، وضرورية أيضاً لاختيار المرء مصيره قدر الإمكان. نرى اليوم المثلية الجنسـية بشـكل عام على أنها مشـكلة منتشرة على نطاق واسع تمخضت عن عدم التأقلم والهوية المبهمة والاستسلام والعجز،

وبشكل عام، عدم القدرة على اتخاذ موقف قوي تجاه الحياة. بهذا، سيكون جونز محقاً في الحديث عن قلة الثقة بالنفس لدى فرويد، والتي بانت أمام شخصية يونغ القوية وشخصية فليس المريض. في كلتا الحالتين، فإن قوة المرء نفسها هي ما يتعرض للخطر عند إضافة حمل زائد.

من ناحية أخرى، فإن فهمنا الحديث للمثلية الجنسية يصل إلى مستوى أعمق من مستوى المشكلة، إلى مستوى الخلود والبطولة الذي ناقشناه سابقاً وما يتعلق بفرويد والعبقرية بشكل عام، وقد كتب رانك عن هذا الموضوع بشكل رائع. سنتحدث عن عمله في الفصل العاشر، لكننا نحتاج إلى التعمق فيه بعض الشيء هنا فيما يتعلق بفرويد تحديداً. سبق وقلنا إن الروح الموهوبة والحرة حقاً تحاول تجاوز الأسرة بصفتها أداةً لإنجاب الطفل المميز. وبذلك، يصبح منطقياً أنه إذا كان العبقري سيُطبق مسعى «علة ذاته» بحذافيره، فإنه سيواجه إغراءً عظيماً: تجنب المرأة ودور النوع الذي يحدده جسده. يبدو الأمر كما لو أن لسان حاله يقول: «لم أوجد ليتم استغلالي بوصفي أداة للتكاثر الجسدي لصالح العرق؛ فردانيتي شاملة ومتكاملة لدرجة أنني أُشرك جسدي في مسعاي لتحقيق 'علة ذاتي'». وهكذا يحاول العبقري أن يتكاثر روحياً عبر تواصله مع شبان موهوبين، ليُشكلهم على صورته الخاصة وينقل إليهم روح عبقريته. يبدو الأمر كما لو أنه يحاول استنساخ نفسه روحاً وجسداً بشكل مطابق كلياً. في النهاية، فإن أي شيء ينتقص من التحليق الحر للموهبة الروحية للمرء يبدو مُحبطاً. تعدّ المرأة بالفعل تهديداً للرجل في جسده؛ ومحاولة تخطي عملية الجماع معها ليست أكثر من مجرد خطوة صغيرة؛ وبهذه الطريقة يحافظ المرء على مركزه المُحصن بعناية من التشتت والتقويض بسبب المضامين الغامضة. يكتفي معظم الرجال بالحفاظ على جوهرهم بحزم بالامتناع عن الخيانة الزوجية؛ ولكن يمكن للمرء أن يحتضن جوهره بنرجسية أكثر عبر الامتناع عن «الخيانة الزوجية مع شخص من جنس مغاير»، إن صح التعبير.

من وجهة النظر هذه، عندما تحدث فرويد عن «الجانب الأنثوي من

طبيعته» كان من الممكن أن يكون كلامه نابعاً من نقطة قوة الأنا الخاصة به بدلاً من نقطة ضعفها، من تصميمه البحث على هندسة خلوده. من المعروف أن العلاقة الجنسية بين فرويد وزوجته انقطعت في قرابة سن الحادية والأربعين، وأنه كان مكتفياً بزوجته على حد علمنا. سيكون هذا السلوك متوافقاً مع مسعاه في تحقيق «علة ذاته» ، فهو يعبّر عن التضخم الذاتي النرجسي الذي ينكر الاعتماد على الجسد الأنثوي والدور الممنوح للنوع، ويعبر أيضاً عن إيواء المرء لقوة الفردانية ومعناها، إضافة إلى التحكم بها. يشير روزن، في كلمات فرويد نفسه عندما وصف البطل قائلاً:

«... رجل تضاءلت حاجته ونشاطه الجنسيان بشكل استثنائي، كما لو أن طموحاً أسمى قد رفعه ليعلو فوق الحاجة الحيوانية المشتركة لدى البشرية».[٥٥]

من الواضح أن فرويد صب شغفه بالكامل في حركة التحليل النفسي وفكرة خلوده، فقد كان هذان الأمران «طموحاً أسمى» بالنسبة إليه، والذي يمكن أن يتضمن أيضاً بشكل معقول المثلية الجنسية الروحية الذي لا يمثل أي تهديد بعدّه «حاجة حيوانية».

التناقض المفاهيمي في أن يكون الإنسان علة ذاته

حتى الآن، كنا نتحدث عن التناقض العاطفي، ولكن هناك أيضاً جانب مفاهيمي للمسألة. أن تواجه وتعترف برد فعلٍ عاطفي تجاه تجربة التلاشي هو أمر يختلف كثيراً عن تبرير هذا التلاشي. يمكن أن يعترف فرويد بالتبعية والعجز، ولكن كيف يُعطي موته معنى؟ كان عليه إما أن يبرر ذلك ضمن مسعى «علة ذاته» أو حركة التحليل النفسي، أو أن يعمل على تبريره من مكانٍ آخر خارج هذا المسعى. إليكم تناقض «علة ذاته» على المستوى المفاهيمي: كيف يمكن للمرء أن يثق بأي معنى لم يكوّنه الإنسان؟ فهذه هي المعاني الوحيدة التي نعرفها بشكل قطعي؛ فالطبيعة تبدو غير مبالية، بل عدائية ووحشية تجاه المعاني البشرية؛ ونبقى نكافح في سعينا لخلق معانينا

التـي يمكننا الاعتماد عليهـا في هذا العالم. لكن المعاني البشرية هشـة وزائلة، فهي دائماً ما تفقد قيمتها بفعل الأحداث التاريخية والكوارث الطبيعية، فهتلرٌ واحدٌ يستطيع محو قرون كاملة من المعاني العلميـة والدينية، ويمكن لزلزالٍ واحـدٍ إبادة معنى الحياة الشـخصية مليون مرة. لقـد ردت البشرية بمحاولة لتأمـين المعاني البشرية بطريقة أخرى. يبدو أن أفضل جهود الإنسـان تُصبح لا طائل منها ما لم تلجأ إلى شيء أسمى لكي يسوغها، أو إلى الدعم المفاهيمي لمعنى حياة المرء من بعدٍ سـامٍ أو ما شـابه. بما أن هذا الاعتقاد يمتص الرعب الأساس للإنسان، فلا يمكنّ أن يكون مجرد فكرة تجريدية، بل يجب أن يكون متجـذراً في العواطـف وفي الشـعور الداخلي بأن المرء متحصـنٌ بما هو أقوى وأكـبر وأهـم من قوته وحياته. يبدو الأمر كما لو أن المرء يقول: «نبض حياتي ينحسر، إنني اتلاشـى في النسـيان، لكـن 'الرب' (أو الشيء) بـاقٍ، بل يزداد عظمةً مع تضحيتي الحية وعبرها». على الأقل هذا الشعور هو الإيمان بشكله الأكثر فعالية بالنسبة إلى الفرد.

من الواضح أن مشـكلة المدى الذي يجب أن تصل إليه الحياة لتكتسـب معنـىً بطوليـاً وثيقاً قد قضّـت مضجع فرويد كثـيراً. وفقاً لنظريـة التحليل النفسـي، يواجه الطفل رعب الحياة والوحدة لأول مـرة في أثناء تأكيد قدرته المطلقـة ثم باسـتعمال الأخلاق الثقافية وسـيلة لخلوده. عندمـا نكبر، يصبح هـذا الخلود المفـوض الآمن دفاعاً رئيسـاً لصالح ثبات الكائـن الحي داخلنا في مواجهة الخطر. أحد الأسـباب الرئيسـة التي تُسـهّل جداً تحشـيد الرجال إلى الحروب هو أن كل واحد منهم يشعر بالشفقة تجاه الرجل الواقف بجانبه والذي سيموت فيما بعد، فكلُ واحد منهم يحمي نفسه في خياله حتى يُصعق برؤية جروحه تنزف. إن كنت من القلائل الذين يسلمون بالقلق من الموت، فمن المنطقي أن تشـكك في خيال فكـرة الخلود، وهذه تجربة فرويد بالضبط. يؤكد زيلبورغ أن المشكلة أزعجت فرويد طوال حياته. كان يتوق إلى الشهرة وينتظرهـا ويأمـل أن يتمكن من تحقيق خلوده عبرهـا: «يعني الخلود أن يحبه كثيرٌ من المجهولين». هذا التعريف هو وجهة نظر تنويرية للخلود: أن تعيش ليـجلك من لم يولد بعد بسبب الأعمال التي قدمتها لهم ليُحسّنوا بها حياتهم.

لكنـه خلـود «دنيـوي» بالكامل – وهنا تكمن المشـكلة. لابـد أن فكرة الخلود هذه أسـاءت إلى فرويد بشـدة، فقـد حُكم على آرائه حـول الخلود بـ «التناقض الشـديد، بل والتشـعب».[56] حتى في شبابه، أخبر خطيبته أنه دمر كل الرسائل التي استملها، مضيفاً بنبرة انتصار ساخرة أنه بعد أن يغادر هذا العالم سـيواجه كتّاب سـيرته الذاتية مصاعب جمّة عندما يحاولون العثور على بيانات مكتوبة تخصه. في وقت لاحق من حياته قال شـيئاً مشابهاً عن رسائله إلى فليس: لو كانت وصلت إليه بـدلاً من أحد أتباعه، لكان دمرها بدلاً من تركهـا لـ «الأجيال القادمـة». يبدو أن زيلبورغ يعتقد أن هذا التأرجح ما بين الرغبـة في الخلود واحتقاره يعكس عادة فرويد المؤسـفة في تشـكيل قطبياتٍ في فكـره؛ لكن بالنسـبة إلي يبـدو اللعب بالواقـع أمراً أكثر سـحرية: بما أنك تخشى أن الحياة في هذا البعد قد تكون غير مهمة ومن دون أي معنى حقيقي، وبذلك تخفف من قلقك عبر ازدراء الأشياء التي تتمنى الحصول عليها، بينما تشبك أصابعك تحت مكتبك متمنياً حظاً سعيداً.

مـن جهـة، تتخذ التحليل النفسي دينـاً لك، طريقاً ملكيـاً ينتهي بك إلى الخلـود؛ ومـن جهـة أخرى، تكـون فريـداً ومنعزلاً بـما يكفي للتشـكيك في جدوى وجود الإنسان على هذا الكوكب. في الوقت نفسه لا يمكنك التخلي عـن مشروع تحقيق الخلود الخـاص بك؛ لأن الوعد الديني بالخلود هو محض وهـم لـن ينطلي إلا على الأطفال والسُـذّج في الشـوارع. كان فرويد عالقاً في هذا المأزق الرهيب، كما اعترف للقس أوسكار فيستر:

«يمكننـي أن أتخيل أنه منذ عدة ملايين من السـنين في العصر الترياسي، شـعر أسـلاف عرق السـوريان(*) بالفخر بتطورهم، والسـماء وحدها تعلم أي مسـتقبلٍ تطلعوا إليه. ثـم ماتوا جميعاً باسـتثناء التمسـاح البائس. سـوف تعترض الآن قائلاً إن ... الإنسـان يحمل عقلاً، وهذا يمنحه الحق في التفكير والإيـمان بمسـتقبله. هناك شيء مميز بالتأكيد في العقـل، ولا نعرف عنه وعن علاقته بالطبيعة سـوى القليل. أنا شخصياً أحترم العقل احتراما هائلاً، لكن

(*) عرق تطور من الديناصورات. (المترجم)

السـؤال هو هل تحترمه الطبيعة؟ ليس العقل سـوى جزء صغير من الطبيعة، ويبـدو أن كثيراً من أجـزاء الطبيعة قادرة على التعايش جيـداً من دونه. فهل ستسمح الطبيعة لنفسها بالتأثر إلى حد كبير بأخذ هذا العقل في في النظر؟ محظوظٌ من يشعر بمزيد من الثقة حيال ذلك أكثر مني».(٥٧)

من الصعب على الإنسان أن يعمل بدأبٍ عندما لا يتعدى عمله القرقرة التـي يصدرها جهـازه الهضمي أو الضراط، ولن يكون عملـه أكثر قيمة من صراخ الديناصـورات- تلك الكائنات التي صمتـت إلى الأبد، أو ربما يبذل المرء قصارى جهده لتحدي الـ(لامبالاة) القاسية للطبيعة؛ وبهذه الطريقة قد يجـبر المرء الطبيعة عـلى الإذعان لنواتج العقل الغامـض عبر تحويل الكلمات والأفكار إلى نصبٍ لا يتزعزع يمثل صدق الإنسان تجاه وضعه. هذا ما يجعل الإنسان قوياً وصادقاً، لدرجة أنه يتحدى العزاء الوهمي الذي يقدمه الدين. تثبت الأوهام البشرية أن الإنسـان لا يسـتحق أكثر من النسيان، لذلك لا بد أن فرويد قد استمع لصوت العقل عندما جعل التحليل النفسي يقف منافساً أمام الدين. فكان على علم التحليل النفسي أن يؤسـس للحقائق الصادقة في العـالم الأخلاقـي ويصلحها، إن أمكن ذلك. نفهم الآن السـبب الذي جعل التحليل النفسي بحد ذاته ديناً لفرويد كما قال كثيرٌ من المفكرين الدقيقين بدءاً بيونغ ورانك وانتهاءً بزيلبورغ وريف.

يمكن التعبير عن كل هذا بطريقة أخرى؛ وهي أن فرويد شرع في تحدي الطبيعـة عـبر مضاعفة الجهـود لتحويل كذبة «علـة ذاتـه» إلى حقيقة، حيث اقترب زيلبورغ من قول ذلك في تقييمه الثاقب البصيرة لفرويد والدين:

«منـذ أن بدأ الإنسـان ما يسـمى بــ «غـزو الطبيعة»، حـاول أن يتخيل نفسـه غازياً للكون بأكمله. حتى يطمئن أنه مسـيطرٌ عـلى هذا الغزو، أحكم قبضتـه على الغنيمـة (الطبيعة أو الكون). كان عليه أن يشـعر أن صانع هذه الغنيمة قد أُبيد، وإلا سـتكون سيادته الوهمية المفروضة على الكون في خطر. انعكسـت هـذه النزعـة في عدم رغبـة فرويد في تقبّـل الإيمان الدينـي بمعناه الحقيقي... ليس من المستغرب إذن أن نجد أنه في مجال علم النفس البشري،

فإن المفكرين على شاكلة فرويد، بغض النظر عن مدى عظمتهم، معروفون بقلقهم ويئسهم وتعاستهم ومرارتهم وتحديقهم المليء بالخوف في العدم، يديرون ظهورهم لما يسمى «الأجيال القادمة» باشمئزاز مُتوقع».[58]

يقول زيلبورغ إن فرويد كان مدفوعاً إلى موقف فكري حازم، شبه ذاتوي، عبر «حاجته إلى تخليص نفسه من أي شبهة تتمحور حول الاعتماد الفكري على الآخرين أو الاعتماد الروحي على إله شخصي».[59] يصبح الدافع لكذبة «علة ذاته» بشكل خاص هو ما لن يعترف به المرء أو لا يستطيع الاعتراف به؛ عندها تصبح الحقيقة التي يسعى المرء عبرها إلى تحدي الطبيعة في مأزق.

يونغ، الذي يتفق مع زيلبورغ، يقدم ما يشبه الملخص الأكثر اختصاراً وملائمةً للمشكلة الحياتية في شخصية فرويد:

«لم يسأل فرويد نفسه أبداً عن السبب الذي أجبره على التحدث عن الجنس باستمرار، وعن سبب استحواذ هذه الفكرة عليه. لقد ظل غير مدرك أن 'رتابة تفسيره' تعبر عن هروبه من نفسه أو من ذلك الجانب الآخر منه الذي قد يُسمى الجانب المُبهم. لطالما رفض الاعتراف بهذا الجانب، فلن يكون قادراً على التآلف مع نفسه... .

لم يكن هناك ما يمكن القيام به حيال فرويد أحادي الجانب هذا. ربما فتحتْ بعضُ التجاربِ الداخلية الخاصة به عينيه.... لقد بات ضحية الجانب الوحيد الذي أمكنه التعرف عليه، ولهذا السبب أراه شخصية مأساوية؛ لأنه كان رجلاً عظيماً، بل وأكثر من ذلك، كان رجلاً عالقاً في قبضة شيطانه».[60]

ما الذي يعنيه أن تكون شخصية مأساوية عالقاً في قبضة شيطانك؟ إنه يعني امتلاك موهبة عظيمة، وسعياً من دون هوادة للتعبير عن تلك الموهبة عبر التأكيد الحازم لمشروع «علة ذاتك» الذي يحقق تلك الموهبة ويعطيها شكلاً. يُستهلك المرء بما يجب عليه فعله للتعبير عن موهبته حتى يصبح من الصعب فصل شغف شخصيته عن عقيدته. يقول يونغ الشيء نفسه عندما استنتج أنه لا بد لفرويد نفسه «أن يتأثر بشدة بقوة إيروس لدرجة أنه تمنى بالفعل

تحويلهـا إلى عقيـدة ... مثل قوة إلهيـة دينية».[61] إيروس هـو بالتحديد الطاقة الطبيعية لكائن الطفل الذي لن يسـمح له بأخذ قسـط من الراحة ويستمر في تسـييره للأمام بإعطائه دافعاً ما بينها يشـكل كذبة الشخصية الخاصة به، ومن المفارقة أن كذبة الشخصية هذه ستسمح لهذا الدافع بالاستمرار، ولكن تحت سيطرة وهم ضبط النفس.

الخاتمة:

الآن عندمـا نعـود إلى بداية مناقشـتنا حـول فرويد، يمكننـا أن نرى أن إحجاميـه الكبيرين، كما أطلقنا عليهما، يرتبطان بمربطٍ واحدٍ ويندمجان معه. أولاً، قـد رفـض الابتعاد بشـكل تـام عن نظريتـه الغريزية والاقـتراب نحو الفكـرة الأكثر شـمولية والتي تتضمن الخـوف من الموت. ثانيـاً، لقد رفض أيضـاً الخضوع للطبيعة الخارجية، ولم يسـتطع التعبير بشـكل كبير عن جانبه المبهم والتابع. أعتقد أن إحجامه في هذين الشأنين مرتبط برفضه التخلي عن مسـعى «علة ذاته»، والذي كان من الممكن أن يؤدي إلى وجهة نظرٍ إشـكالية كبـيرة فيما يخص مخلوقيـة البشر. بيـد أن وجهة النظر هذه تعـدّ أرضاً خصبة للإيـمان، أو على الأقـل توصل المرء إلى الإيـمان بوصفه واقعـاً تجريبياً وليس وهماً. لم يسـمح فرويد لنفسـه أبداً بوطء هذه الأرض، أما إيروس فهو تضييق لأفقٍ تجريبي واسع بالنسبة إلى فرويد، أو بعبارة أخرى، من أجل الانتقال من المخلوقية العلمية إلى المخلوقية الدينية، يجب أن يحل رعبِ الموت محل الجنس ويحـل الاستسـلام الداخلي محل إيـروس الاسـتحواذي الذي يمثـل الدافع للمخلوق. لم يستطع فرويد الخضوع تماماً على المستوى العاطفي والمفاهيمي الداخـلي، فالقيـام بذلك، كما أدرك يونغ، يعني التخلي عن شـيطانه وشـغفه الفريد بصفته عبقرياً، والتخلي عن الهدية التي صنعها وقدمها للبشرية.

الجزء الثاني

إخفاقات البطولة

إنّ العصابَ والذهانَ نمطان من أنماط التعبير عند الكائنات البشرية التي فقدت الشجاعة. من كان يتمتع بهذه البصيرة... سيكف من ذلك الحين فصاعداً عن الاضطلاع بأي رحلة مضجرة إلى أغوار العوالم الخفية لأشخاص يعانون من هذه الحالة المثبطة للعزيمة.

الفريد آدلر

الفصل السابع

رُماة التعاويذ
آصرة الـ(لاحرية)

آهٍ يا عزيزي، يبدو وزن الأيام ثقل لا يحتمل على كاهل من تحاصره الوحدة، من دون إله أو سيد. عندها، على المرء أن يختار سيداً، فقد أمسى الإله موضة بالية.

ألبير كامو[1]

يجب على الرجال، الذين تعوزهم الحرية ولا يستطيعون تحمل رعب المقدس الذي يتجسد أمام أعينهم المفتوحة، أن يلجأوا إلى المبهم، وعليهم... أن يخفوا... الحقيقة.

كارلو ليفي[2]

على مر العصور، وبّختْ البشرية نفسها على حماقتها؛ لأنها قدمت ولائها لهذا الشخص أو ذاك، ولأنها امتثلت لأوامره طواعية وآمنت به على نحو أعمى. عندما استفاق البشر من سحر تعويذةٍ كانت على وشك تدميرهم، تأملوا هذه التعويذة طويلاً فوجدوا أنها لم تكن مفهومة. كيف

لامـرئٍ ناضج أن يكون مسـحوراً لهـذا الحد، ولماذا؟ نعلـمُ أن الجماهير عبر التأريخ تبعت القادة بسـبب الهالة السـحرية التي خلقوها حولهم، وبسـبب شـخصياتهم القويـة. ظاهريـاً، يبدو هذا التفسـير وافيـاً؛ لأنه يبـدو منطقياً وصادقـاً حيـال حقيقـة أن النـاس يعبـدون ويخشـون القـوة، ولذلـك فهم يقدمون ولاءهم لأولئك الذين يمدونهم بها.

يبدو هذا التفسـير سطحياً جداً بالإضافة إلى أنه عملي للغاية. لا يصبح النـاس عبيداً لمجرد حرصهم على المصالـح الذاتية؛ لأن العبودية مخبوءة بين طيـات الروح، كما اشـتكى غوركي. مـا يجب تفسـيره في العلاقات البشرية تحديـداً هو سـحر الشـخص الذي يمتلـك القـوة أو الذي يكون رمـزاً لها. هنالـك شيء مميز يحيط به ويعكس شـعاعه على الآخريـن فيذيبهم في هالته، «التأثير السـحري للشخصية النرجسـية»[3]، كما أسمته كريستين أولدن، أو كما يفضل يونغ أن يسـميه «شـخصية المانا»[4](*). لكن على أرض الواقع، لا تحيط الناس هالات زرقاء أو ذهبية مشعة. قد يحاول صاحب شخصية المانا العمـل على إثـارة وميض في عينه أو طـلاء جبهته أو زيـه بعلامات غامضة خاصـة والتصرف بطريقة معينة، بيد أنه يبقـى كائناً بشرياً، ولا يمكن تمييزه عملياً عن الآخرين إلا إذا اعتنى أحد ما به بشـكل خاص. تكمن طاقة المانا لشخصية المانا في عيني الناظر، وينعكس سحر تلك الشخصية في المرء الذي يختبرها. هذا ما يجدر تفسيره، فإذا كان كل الناس متشابهين إلى حد ما، فلماذا نزعج أنفسنا بمثل هذه المشاعر المستحوذة التي نضمرها لبعضهم؟ ما الذي نجنيـه من الحديث اللاحـق للفائزة بلقب ملكة جمـال ماريلاند التي تصف لقاءها الأول مع فرانك سيناترا (المغني والنجم السينمائي الذي جنى الثروة والشهرة في أواسط القرن العشرين في الولايات المتحدة):

«كنا على موعد. خضعت لجلسـة تدليك ولا بد من أنني تناولت خمسة

(*) شخصية المانا: هي الشخصية المهيمنة على الـ (لاوعي) الجمعي وهي المثال البدائي المعروف للإنسـان القـوي في صـورة البطـل أو الزعيـم أو السـاحر أو الطبيـب أو القديس. عـلى الصعيد التأريخي، تطـورت شـخصية المانا لتأخذ صـورة البطـل أو الكائن الشـبيه بالإلـه، حيث أصبح الكاهن هو الصورة الأرضية الموازية لهذا الوصف. (المترجم)

أقراص من الأسبرين لتهدئة نفسي. في المطعم، رأيته عبر الصالة فتوترت وأصابتني رعشة من رأسي حتى أخمص قدمي. رأيت هالةً حول رأسه مليئةً بالنجوم. لقد عكس شيئاً لم يسبق لي أن رأيته في حياتي... عندما أكون برفقته أكون في حالة من الذهول، ولا أعرف لماذا لا يمكنني الاستفاقة منها... ليس بمقدوري التفكير. إنه جذاب للغاية...»[٥]

تصور أن هناك نظرية علمية يمكن أن تفسر العبودية البشرية بفهم آصرة هذا الخضوع؛ تصور أنه بعد عصور من النحيب على الحماقة البشرية، سيدركون في النهاية وعلى نحو صحيح لماذا كانوا مسحورين حتى الموت؛ تصور أن تكون قادراً على تفصيل الدوافع الدقيقة التي تقف خلف العبودية الشخصانية متحلياً بهدوء وموضوعية الكيميائي الذي يعمل على فصل العناصر. عندما تتصور كل هذه الأشياء، ستدرك بشكل أفضل من أي وقت مضى الأهمية التأريخية العالمية للتحليل النفسي، الذي أماط اللثام عن غموض هذه الظاهرة. رأى فرويد أن المريض في أثناء مدة التحليل طورَ علاقة وطيدة غريبة بشخص المحلل، فقد أصبح المحلل مركزَ عالمه وحياته حرفياً، فكان المريض يفترس المحلل بنظراته ويمتلئ قلبه غبطة عند رؤيته له؛ لقد احتل المحلل أفكاره وحتى أحلامه. يتمتع هذا الافتتان بالعناصر نفسها التي تميز علاقة حب عارمة، ولكنها لا تقتصر على النساء. لقد أظهر الرجال بوادر مشابهة «التعلق بالطبيب نفسه، والمغالاة نفسها بتقدير صفاته، والانضواء نفسه تحت جناح رعايته، ومشاعر الغيرة نفسها من الأشخاص المرتبطين به»[٦]. رأى فرويد في هذه العلامات ظاهرة غريبة، ولغرض تفسيرها سمّاها ظاهرة «التحويل». يحول المريض مشاعره التي كان يكنها لوالديه عندما كان طفلاً إلى شخص المعالج (المحلل)، فيعمل على تضخيم صورة المعالج وإضفاء القوة على شخصه، تماماً كما يرى الطفل والديه. يصبح كالعالة على المعالج، يستمد الحماية والقوة منه تماماً كما يربط الطفل مصيره بوالديه، وما إلى ذلك. في ظاهرة التحويل نرى الشخص البالغ مسكون بطفل من الداخل. طفلٌ يحرّف شكل العالم ليخفف عجزه ومخاوفه، طفلٌ يرى الأشياء كما يود أن تكون من أجل طمأنينته ويفعل الأشياء بتلقائية وبلا حرج، تماماً كما فعل من قبل في المدة التي تسبق المرحلة الأوديبية.[٧]

رأى فرويد أن التحويل هو مجرد شكل آخر من أشكال الإيحاء البشري الـذي يجعل من التنويم المغناطيسي ممكناً، ويشـبه الاستسـلام السـلبي لقوة أسـمى[٨]، وهنا تكمن غرابة الظاهرة الحقة. بعد كل شيء، ما الذي يعدّ أكثر «غموضـاً» مـن التنويـم المغناطيسي، ورؤيـة البالغين يدخلـون في حالة من السبات الفوري ويطيعون أوامر من هو غريب عنهم وكأنهم رجال آليون؟ يبدو فعلاً أن هنالك بعض القوى الخارقة في طور العمل، كما لو أن أحدهم يمتلـك حقاً طاقة المانا التي بمقدورها أن توقع الآخرين في شـباك التعويذة السـحرية. على كل حال، بدا الأمر بهذه الطريقة فقط؛ لأن الإنسـان تجاهل نزعـة العبوديـة في روحـه. لقـد أراد أن يؤمن أنـه إذا خسر إرادته فالسـبب في ذلـك شـخص آخر، لم يكن ليعـترف أنه يضمر توقاً سريـاً لهذا الخسران، واسـتعداد نفسي للاستجابة لصوت شـخص ما ولفرقعة أصابعه. لقد مثّل التنويـمُ المغناطيسي لغزاً طالما أن الإنسـان لم يعترف بدوافعـه الـ(لاواعية). لقد أدهشـنا التنويم لأننا أنكرنا ما هو أسـاس في طبيعتنا. ربما يمكننا القول إن البشريـة جمعاء قد تعجبـت تلقائياً من التنويـم المغناطيسي؛ لأنها أنكرت الكذبـة الكبيرة التـي ارتكزت عليها حياتهـا الواعية، كذبـة الاكتفاء الذاتي وتقريـر المصـير الحر والقـرار والاختيار المسـتقلين. قد تكـون موضـة أفلام مصاصي الدماء المسـتمرة دليلاً على مدى قرب مخاوفنا المكبوتة من السطح، المخـاوف التـي تتمثل بالقلـق من فقدان السـيطرة والرضوخ كليـاً لتعويذة شـخص ما، ومـن فقدان التحكم بذواتنـا حقاً. نظرة ثاقبـة واحدة أو أغنية غامضة كفيلة بتضييع حياتنا إلى الأبد.

كان سـاندرو فرينـزي هو من قـدّم هذه الحقيقة وبطريقـة رائعة في عام ١٩٠٩، في مقـال أسـاسٍ لم يطرأ عليه أي تعديـل في غضون نصف قرن من العمل التحليلي النفسي.(*)

(*) أدركُ ضخامـة المؤلفات المطبوعة التي تتناول ظاهـرة التحويل، والملاحق والتعديلات التي طرأت والمناقشـات التي أثيرت حولها وعنها، ولكن هذه المؤلفات قد تأخذني بعيداً عن غايتي في محاولتي على التركيز على الأعمال ذات الاختصاص هنا. سـنتعرف على المزيد من الطرق الحاسمة التي يتجاوز فيها فهمنا لـظاهرة "التحويل" فرويد وفرينزي. لكنني لست واثقاً من أن المناقشات

لفت فرينزي الانتباه إلى أهمية أن يكون المنوم المغناطيسي شخصاً ذا مهابة ينتمي لطبقة اجتماعية رفيعة ويتمتع بالثقة في نفسه. حينما يعطي أوامره ينهار المريض في بعض الأحيان ولكأنه صعق من «نظرة واحدة»، فليس أمامه سوى الامتثال لشخصية المنوم المهيبة والتسلطية، وعندها يحل المنوّم محل الوالدين. عرف فرينزي «أساليب الترهيب والترغيب، الأساليب التي أثبتت فعاليتها لآلاف السنين في علاقات الوالدين بالطفل».[١٠] نرى أن القساوسة الذي يرومون إحياء الروح الدينية يستعملون الأسلوب نفسه، فهم يخطبون في الجماهير بصوت مزمجر تارة، ثم يهدئونهم بصوت رخيم خافت تارةً أخرى؛ وبصرخة من الألم والنشوة تفطر القلب يلقي المرء بنفسه على أقدام القساوسة ابتغاءً لخلاصه.

بما أن طموح الطفل الأسمى يتمثل بطاعة الوالد كلي القدرة والإيمان به وتقليده، فما الذي يبدو طبيعياً أكثر من عودة فورية وخيالية إلى عالم الطفولة عبر غيبوبة مغناطيسية؟ يكمن تعليل سهولة عملية التنويم، كما يقول فرينزي، في حقيقة أننا «ما زلنا أطفالاً في أغوار أنفسنا، ونبقى على هذا النحو طيلة حياتنا».[١١] هكذا، وفي عملية تمشيط نظرية واحدة تمكن فرينزي من إزاحة الغموض الذي كان يكتنف التنويم المغناطيسي عبر إثباته أن الخاضع يحمل في نفسه نزوعاً للقبول بالتنويم:

« ما من شيء اسمه «فعل التنويم»، أو ما يصطلح على تسميته «إقحام الأفكار» بمعنى الإدخال الروحاني لشيء غريب من الخارج، ولكن وحدها الإجراءات كفيلة بتشغيل آليات غير واعية وموجودة مسبقاً وذاتية

الفنية التي أثيرت بين المحللين النفسيين حول الطبيعة المحددة للتحويل والتنويم المغناطيسي وما شابه ستضيف الكثير إلى فهمهم الأساس للظاهرة. تبدو محاولة ترايغنت بورو لجعل "التحويل" كلية مشكلة تعلم اجتماعي بالنسبة إلي مغالطة جلية، كما سنرى فيما بعد، (ترايغنت بورو "مشكلة التحويل"، مجلة علم النفس الطبي البريطانية، ١٩٢٧، المجلد السابع، صفحة ١٩٣-٢٠٢).
يبدو لي فرويد محقاً بإهماله النظريات الفسيولوجية المستندة على الاستقراء حول غفوة التنويم المغناطيسي، على الرغم من حجة كوبي ومارغولين اللاحقة (راجع فرويد، علم نفس الجماعة وتحليل الأنا، ١٩٢٢، نيو يورك طبعة بانتام ١٩٦٠، صفحة ٧٤.

الإيحاء... وفقاً لهذه الفكرة، ينحصر تطبيق الإيحاء والتنويم المغناطيسي بطريقة مقصودة عبر خلق ظروف يمكن عبرها، وبشكل لا واعٍ، تحويل النزوع إلى الإيمان الأعمى والطاعة غير المشروطة، النزوع الذي ينشط في الجميع، ولكن عادة ما يكون مكبوتاً، إلى الشخص الذي يقوم بالتنويم المغناطيسي أو الموحي»[١٢]

لقد أسهبتُ في الحديث عن تفسير فرينزي الذي كشف سر التنويم المغناطيسي لسبب وجيه جداً، فعبر إماطة اللثام عن النزوع العالمي في جوهر الإنسان، حصل علم النفس الفرويدي على مفتاح للسايكولوجيا العالمية التأريخية المضمرة، ولأن الكل لم يخضع لتجربة تنويم مغناطيسي رسمية، فبمقدور أغلب الناس إخفاء دوافعهم الداخلية والتستر عليها، تلك الدوافع التي تحثهم على الاندماج بالشخصيات التي تمتلك القوة. بيد أن النزوع لعملية التنويم هو النزوع نفسه الذي يُفضي إلى «التحويل»، وما من أحد في حلٍ من ذلك، ما من أحد يستطيع أن يغض البصر عن تجليات «التحويل» في العلاقات البشرية اليومية. يقبع هذا النزوع في أعمق أغوار النفس البشرية من دون أن يعرفوا بوجوده، ولذلك يتجول البالغون وهم يبدون مستقلين إلى أبعد حد، حتى إنهم يلعبون دور الأهل بأنفسهم ويبدون ناضجين فعلاً وهم كذلك. لا يستطيعون أداء هذه الأدوار لو أن مشاعر المهابة التي كانت تنتابهم تجاه الأبوين عندما كانوا أطفالاً ما زالت تنشط داخلهم، إضافة إلى الميل لطاعتهما تلقائياً ومن دون اعتراض. لكن فرينزي يقول: على الرغم من أن هذه المشاعر عادة ما تضمحل إلا أن «الحاجة إلى الخضوع لشخص ما تبقى متقدة، فيتم تحويل دور الأب، ودور الأب فقط، إلى المعلمين وذوي المقامات الرفيعة والشخصيات المثيرة للإعجاب؛ حتى الولاء المذعن الشائع للحكام هو أيضاً تحويلٌ من هذا النوع».[١٣]

عمل فرويد البارز عن علم نفس الجماهير

مـع الخلفية النظرية التي أماطت اللثام عن مشـكلة التنويم المغناطيسي واكتشـفت الميكانزم العالمي للـ «التحويـل»، كان فرويد مضطراً تقريباً لكي يغذي سايكولوجيا القيادة بأفضل أفكاره على الإطلاق؛ وهكذا كتب عمله البـارز «علـم نفس الجماهـير وتحليل الأنا»، ظهـر الكتاب متضمنـاً أقل من ١٠٠ صفحـة، وأعتقـد أن هذا الكتاب هـو أحد أكثر النصـوص تحرراً من القيـود عـلى الإطلاق. في سـنواته الأخيرة، كتب فرويد بعـض الكتب التي تعكس تفضيلاته الشـخصية والأيديولوجية؛ ولكـن «علم نفس الجماهير» كان عمـلاً علمياً جاداً، حتـى إنه وضعه عن قصد على الخط الفكري لأرث قديـم. حـاول المنظرون الأوائـل لعلم نفس الجماهير تفسـير السـبب الذي يجعـل البشر يبدون كالخراف عندما ينشـطون في جماعـات. لقد طور العلماء أفكاراً من قبيل «العدوى الذهنية» و»غريزة القطيع» والتي أصبحت شائعة جداً. لكن فرويد كان حاذق البصر، فهذه الأفكار لم تُفسر أبداً ما فعله البشر بقدرتهم على الحكم وفهمهـم الفطري عندما ينخرطون في جماعات. لاحظ فرويـد أن البشر ضمن نطاق الجماعة يصبحون بسـهولة أطفـالاً تابعين مرة أخرى، يسـيرون مـن دون بصيرة خلف الصـوت الداخـلي لآبائهم، الذي تبـادر لأذهانهم الآن تحت ضغط التعويذة التنويميـة للقائد، فهم قد تنازلوا عـن الأنا الخاصة بهـم لصالحه وتماهوا مع سـلطته، وحاولـوا التعاطي معه بوصفه مثلاً أعلى.

يقـول فرويـد: إن الإنسـان ليـس حيوانـاً قطيعيـاً بقدر ما هـو حيوان عشيريّ يقوده زعيم،[14] بهذا القول وحده يمكننا تفسير «الخصائص الغريبة والقهرية لتشكيلات الجماعة». يتسم زعيم القبيلة بأنه ذو «شخصية خطيرة، حينما يكون المرء وحيداً معه، فلا سـبيل أمام المرء إلا أن ينحى منحىً سـلبياً مازوخيـاً وأن يتنازل عن إرادته الخاصة، وعنـد النظر إلى وجه هذا الزعيم، تتكشـف جسـارة تنطوي عـلى المخاطرة». هـذا ما يفسر، كما يقـول فرويد، «الشـلل» الموجود في الرابط الذي يجمع الشـخص ذا القوة الدُنيا بالشـخص

ذي القـوة العليا. ينتاب الإنسـان «شـغف مفـرط بالسـلطة» و «يرغـب بأن تحكمه جهة قوية غير مقيدة».[١٥] هذه هي السمة التي يجسدها القائد بشخصه المسـتبد والتي يمارس بواسطتها تنويمه المغناطيسي على الآخرين. أو كما قال فينخل(*)، لاحقاً: إن الناس «في توق لينوّموا» وتحديداً لأنهم يريدون العودة إلى عالم الحماية السـحرية ومقاسمة القدرة الكلية وللاحساس مرة أخرى بـ «الشـعور الغامر» الذي نعموا به عندما كانوا محبوبين ومصونين تحت رعاية الوالدين.[١٦] وهكذا، كما يحاجج فرويد، فإن الجماعات لا تبرز أي سلوكيات جديدة في الناس؛ كل ما في الأمر أن الجماعات أشبعت النهم الشبقي المتجذر في الناس والمخبوء في داخلهم على الدوام من دون وعي. بالنسبة إلى فرويد، كانـت هذه هي قوة الحياة التي عملت على تماسـك المجاميع ببعضها بعضاً، وكأنها نوع من الأسـمنت النفساني، التي أحكمت لجام الناس برابط تكافلي ولاعقلاني: إنها قوى القائد المغناطيسـية، التي يبادلها بالتفويض الآثم الذي ينص على تنازل الجميع عن إرادتهم الخاصة لمصلحته.

الحـق يقال، ليس بإمـكان من يدرك مدى الخطـورة التي ينطوي عليها النظر في وجه أشـخاص معينين أو ينعم بدفء الاسـتلقاء تحت وهج مقدرة الآخـر، أن يوجـه سـهام الانتقـاد لفصاحـة بيان فرويـد التحليـلي النفسي. فعبر تفسـيره للقوة المحكمة التي عملت على ربـط المجاميع ببعضها بعضاً، قُـدِّرَ لفرويـد أن يبين لماذا لا تخشـى المجاميع الخطر. لا يشـعر أفراد الجماعة بوحدتهـم وتفاهتهـم وعجزهـم؛ لأنهـم ينعمون بالقـوى العظمـى للقائد البطـل، والـذي تماهوا معـه. إن النرجسـية الفطريـة، وهي شـعور المرء أن الموت سـيُدرك من يقف بجانبه، ولن يدركه، يتعزز بواسطة الاعتماد الوثيق عـلى قـوة القائد. لا عجب إذن في أن نرى مئـات الآلاف من الرجال يخثون الخطـى قدماً من الخنـادق مواجهين إطلاق النار الكثيـف في الحرب العالمية الأولى؛ فقد كانوا شبه منومّين، إن صح التعبير. ولا عجب إذن في أن يتخيل

(*) أوتو فينخل ١٨٩٧ - ١٩٤٦: محلل نفسي نمسـاوي، انضم إلى حلقة فرويد المقربة من الأتباع في وقت مبكر من حياته. (المترجم)

الرجال انتصارهم على ما يستحيل حدوثه؛ ولطالما تساءلت البشرية: ألمْ يحظوا بقوى الشخصية الأبوية كلية القدرة؟ لماذا تبدو الجماعات متهورة ومغفلة؟ لأنهم يسعون خلف الأوهام، كما أجاب فرويد «ودوماً ما فضّلوا الـ(لاواقعي) على الواقعي».[١٧] من الواضح إن العالم الواقعي فظيع لدرجة تفوق التصور؛ عالمٌ ينبئ الإنسان بأنه حيوانٌ تافهٌ رعديدٌ سيذوي ويموت يوماً ما. يعمل الوهم على تغيير كل هذه الحقائق، يجعل من الإنسان كائناً مهماً وذا وجود جوهري للكون وخالد بطريقة ما. من ينقل هذا الوهم إلى الإنسان، إن لم يكن الوالدان عبر نقلهما الكذبة الكلية لمسعى أن يكون «علة ذاته» الثقافية؟ تتطلع الجماهير إلى القادة ليلقمونهم الحقيقة المزيفة وحسب؛ بينما يواصل القائد خلق الأوهام التي تتغلب على عقدة الإخصاء وتعمل على تضخيم صورتهم وكأنهم حققوا نصراً بطولياً حقيقياً. إضافة إلى ذلك، يعمل القائد على تعبيد الطريق أمام التجارب الجديدة، والتعبير عن الدوافع الممنوعة والرغبات السرية والتخيلات؛ ففي السلوك الجماعي، يسهل فعل أي شيء يصادق عليه القائد. يشبه الأمر كما لو أنك تعود طفلاً كليّ القدرة تطلق العنان لنفسك إلى أبعد حد جراء تهاون وتشجيع الوالد، أو كما لو أنك تخضع لعلاج نفسي عند معالج لا يستهجن أي شيء تشعر به أو تفكر به؛ فكل فرد في الجماعة يبدو بطلاً كلي القدرة بمقدوره أن ينفّس عن نزعاته الغريزية تحت أنظار الوالد وموافقته، وهكذا نفهم النزعة السادية المرعبة للنشاط الجماعي.

لذلك، كان عمل فرويد بارزاً فيما يتعلق بسايكولوجيا الجماعة وديناميكية الطاعة العمياء والوهم والسادية الجماعية. رأى إريك فروم في كتاباته الأخيرة على وجه الخصوص القيمة الراسخة لأفكار فرويد، بوصفها جزءاً من نقد متنام ومستمر لوحشية الإنسان وحماقته. منذ عمله المبكر «الهروب من الحريّة» ولغاية آخر أعماله «جوهر الإنسان»، طور فروم أراء فرويد حول الحاجة لمساعد سحري. لقد حافظ على رؤى فرويد الأساسية عن النرجسية بعدّها سمة الإنسان الرئيسة، وكيف تضخم في المرء أهمية حياته بينما تقلل من شأن حياة الآخرين، وكيف تساعد المرء على

رسم حدود حادة بين «أولئك الذين يشبهونني أو ينتمون إلي» وأولئك «الغرباء والأجانب». كما أصر فروم أيضاً على أهمية ما أطلق عليه «تكافل المحارم»، وهي الخشية من مغادرة حدود العائلة إلى عالم يكون فيه الفرد مسؤولاً ويمتلك قواه الخاصة، والرغبة عوضاً عن ذلك في البقاء تحت ظل مصدرٍ أكبر للقوة. وهذه الأشياء هي من تصنع سر «المجموعة» و«الأمة» و«الدم» و«أرض الوطن الأم» وما إلى ذلك. إن هذه المشاعر مغروسة في تجارب المرء المبكرة فيما يخص الاندماج المريح مع الأم، وكما صاغ فروم فإن هذه المشاعر تحبس المرء في سجن التثبيت العرقي القومي الديني الأمومي».[١٩] قدم فروم قراءة حاذقة، وما من منفعة من تكرار وتطوير ما قاله فروم على أحسن وجه. يجدر بالمرء قراءة فروم مباشرة ودراسة ما تمثله هذه الرؤى الساحرة وكيف أنها استأنفت الاشتغال على ما هو جوهري في عمل فرويد وتطبيقه على المشاكل المعاصرة مثل العبودية والوحشية والجنون السياسي. ويبدو لي، أن هذا ما يمثل الخط الأصيل من التفكير النقدي التراكمي حول الوضع البشري. ما يثير الحيرة هو أن هذا الخط المركزي من العمل على مشكلة الحرية منذ عصر التنوير لا يشغل سوى حيز ضئيل من حرص العلماء ونشاطهم الدؤوب. ولذلك، ينبغي أن تتشكل كتلة كبيرة من الأعمال النظرية والتجريبية في العلوم الإنسانية، لو كان لهذه العلوم أي معنى إنساني.

تطورات ما بعد فرويد

اليوم، لا نقبل كل حجج فرويد عن ديناميكية الجماعة من دون نقدها أو أن نسلم بكمالها بالضرورة. كانت إحدى نقاط الضعف في نظرية فرويد تتمثل في أنه كان مولعاً بأسطورته السلالية بشأن «العشيرة البدائية»، فقد حاول فرويد أن يعيد هيكلة البدايات الأولى للمجتمع، عندما كان الإنسان البدائي- مثل قرود البابون- يعيش تحت قبضة الحكم الاستبدادي لذكر متسلط. بالنسبة إلى فرويد، فإن توق الناس الشديد للشخصية القوية

ورعبهـم وخوفهم منـه، بقي هذا التوق أنموذجاً للمحرك الأسـاس في كل الجماعـات. كان ريـدل، في مقاله المهم، هو من بيّنَ أن محاولة فرويد لتفسـير كل شيء عبر «الشـخصية القوية» لم تجانب الحقيقة. ريدل، الذي درس عدة أنـواع مـن الجماعـات، وجـد أن هيمنة الشـخصية القوية ظهـرت في بعض الجماعـات ولكن ليس في كلهـا.[٢٠] لكنه لاحظ أنه في جميع الجماعات يوجد ما يُسـمى «الشـخص المركـزي» والذي يعمل على تماسـك الجماعة بسـبب بعـض خصالـه. هذا التغـير في التأكيد هـو تغير طفيف ويـترك عمل فرويد قائـماً من دون المسـاس بجوهـره، ولكنه يتيح لنا القيـام بتحليلات أكثر دقة للديناميكية الحقيقية للجماعات.

على سـبيل المثـال، وجد فرويـد أن القائد يجيز لنا أن نعـبر عن الدوافع الممنوعـة والرغبـات السريـة، ورأى ريدل أنـه عند بعض الجماعـات هناك بالفعل ما يُسمى «عدوى الشخص غير المضطرب». هنالك قادة بمقدورهم إغوائنا لأنهم لا يعانون من الصراعات التي تؤرقنا؛ فنحن نعجب برزانتهم في الوقت الذي نشـعر بالخـزي والإذلال. رأى فرويـد أن القائد يعمل على تبديـد الخوف ويجيز للجميع أن يشـعروا بكلية القدرة، واشـتغل ريدل على صقل هذه الفكرة بعض الشيء عبر إظهاره مدى أهمية أن القائد، في كثير من الأحيـان، هو من يقوم بـ «الفعل الاسـتهلالي» عندما لم يكن هناك شـخص آخر يمتلك الجرأة للقيام به؛ وهذا ما سمّاه ريدل بطريقة رائعة «سحر الفعل الاستهلالي». من الممكن أن يكون الفعل الاستهلالي أي شيء، ابتداءً بالشتم ومـروراً بالممارسـة الجنسـية وانتهـاءً بالقتل. يشـير ريدل إلى أنـه وفقاً لمنطق الجماعـة، فـإن أول من يقتل هو من يسـمّى قاتلاً، أما الآخريـن فهم أتباعه. يقـول فرويد في كتابـه «الطوطم والتابـو» إنه من الممكن تبريـر أفعال الفرد الـ(لاشرعيـة)، إذا مـا تقاسـمت الجماعة وزر المسـؤولية معه. بيـد أن هناك طريقـة أخـرى للتبريـر: يأخذ الشـخص الذي سيسـتهل الفعل عـلى عاتقه تبعـات الخطـورة والذنب على حد سـواء، ونتيجـة هذا الفعل الاسـتهلالي سـحرية حقـاً: فبإمـكان كل فـرد في الجماعـة تكـرار الفعل من دون شـعور بالذنـب، فهـم ليسـوا في محل تحمل المسـؤولية، القائد وحـده من يحمل على

عاتقه تلك المسؤولية. يطلق ريدل بذكاء على هذه الحالة «سحر الأسبقية»، حيث لا تعمل هذه الأسبقية على تخفيف الشعور بالذنب فحسب، فواقعاً هي تبدل حقيقة القتل. تضعنا هذه الملاحظة الحاسمة قبالة فينومينولوجيا التحول الجماعي للعالم اليومي. إذا ما نفذ أحدهم جريمة من دون الشعور بالذنب، وفي محاكاة للبطل الذي أخذ الخطورة على عاتقه، فلماذا لم تعد جريمة؟ بل أصبحت «عدواناً مقدساً، وفي المرة الأولى عند حدوثها، لم تكن كذلك».[٢١] بعبارة أخرى، فإن الانخراط في الجماعة يُعيد إنتاج الواقع اليومي ويُضفي عليه هالة القداسة- تماماً كما خلق اللعب في الطفولة واقعاً مضاعفاً.

تسمح لنا هذه الاصطلاحات الحاذقة مثل «الأفعال الاستهلالية» و«عدوى الشخص غير المضطرب» و«سحر الأسبقية» وغيرها، أن نفهم بدقة أكبر ديناميكية السادية الجماعية، الاتزان المطلق الذي يمكّن الجماعات من البطش والقتل. فالأمر لا يقتصر على «سماح الأب بذلك» أو «أن يأمر بذلك»، بل هو أكثر من ذلك، إنه التحويل السحري البطولي للعالم والذات. هذا هو الوهم الذي يتوق إليه الإنسان توقاً شديداً، كما قال فرويد، وهذا ما يجعل من الشخص المركزي أداةً فعالة للغاية لإثارة عواطف الجماعة.

لن أحاول هنا مجاراة الدقة التي اتصفت بها مقالة ريدل، لكن دعونا نضع خطين تحت رجاحة حجته المتمثلة في «رُماة التعاويذ» كما سمّيناها، وهي حجة معقدة للغاية وتنطوي على عدة أشياء قد لا تدركها العقول لكثرتها. والحق يقال، فإن فرضيته تتضمن كل شيء ما خلا التعويذة. بيّن ريدل أن الجماعات تستخدم القادة لتحقيق عدة أنماط من التسويغ والتخفيف من حدة الصراع، للحب، أو حتى نقيض الحب- مشاعر الكراهية والعِداء- هي التي تشد من آصرة الجماعة في وشيجة مشتركة. (وهذا يشبه دعاية أحد الأفلام المعروفة مؤخراً، والتي تقول: تبعوه بشجاعة إلى الجحيم، فقط ليحظو بمتعة قتله وليثأروا لأنفسهم). لم يكن الشغل الشاغل لريدل هو استبدال رؤى فرويد الأساسية، بل تعزيزها وإضافة الفروقات الدقيقة لها

فحسب. إن الطابع التوجيهي بشأن أمثلته يكمن في أن أغلب خصائص «الشخص المركزي» لها علاقة بالذنب والكفّارة والبطولات الصريحة. الاستنتاج المهم الذي نخرج به هو أن الجماعات «تستغل» القائد مع إيلاء اهتمام بسيطٍ بشخصه، واهتمام كبيرٍ بتلبية احتياجاتهم الخاصة وغرائزهم. في بحثٍ حديثٍ مهم،[٢٢] يعمل ويلفريد بايون على مدّ هذا الخط الفكري إلى حد أبعد من فرويد، مجادلاً أن القائد هو صنيعة الجماعة والجماعة هي صنيعة القائد في آن واحد، وأن القائد يخسر «تميزه الفرداني» عندما يُصبح قائداً بالقدر نفسه الذي يخسر فيه كل فردٍ في الجماعة فردانيته عندما يتبعه، فلن يتمتع القائد بحرية أن يكون ذاته، وينطبق الشيء نفسه على كل فردٍ في الجماعة، وسبب ذلك بالتحديد؛ لأنه يتحتم عليه أن يكون انعكاساً لتصوراتهم حتى يستحق دور القيادة في المقام الأول.[٢٣]

يقودنا كل هذا إلى تأمل الوضع غير البطولي للإنسان العادي على نحو يثير الحزن، حتى حينما يتبع خطى الأبطال؛ فهو ببساطة يثقل كاهلهم بأثقاله ويتبعهم محملاً بتحفظاته وضميره المخاتل. وقد لاحظ المحلل النفسي البارز بول شيلدر مسبقاً أن الإنسان يدخل غفوة التنويم المغناطيسي محملاً بتحفظاته، وقال بشكل قطعي أن هذه هي الحقيقة التي حرمت التنويم المغناطيسي من «الجدية العميقة التي تميز كل شعور عظيم بحق»، ولذا وصفه بـ «الخجول»؛ لأنه يفتقر للـ «الخضوع الشديد والمتحرر والـ(لامشروط)»[٢٤]. أعتقد أن هذا التشخيص مناسب على نحو رائع لوصف «البطولة» الخجولة لسلوك الجماعة، فالجماعة لا تتصف بالشجاعة والتحرر. حتى لو دمج المرء أناه بوالد مستبد، فإن «التعويذة» تكون ضمن مصالحه المحدودة. يستغل الناس القائد بوصفه ذريعة، فعند انصياعهم لأوامره بوسعهم دائماً أن يتحفظوا على شعورهم بأن هذه الأوامر غريبة عنهم، وأنها ضمن مسؤولية القائد وأن الأفعال الفظيعة التي يرتكبونها تكون باسمه لا باسمهم، وهذا سبب آخر لعدم شعورهم بالذنب، كما يشير كانيتي: فبمقدورهم أن يتخيلوا أنفسهم ضحايا مؤقتين للقائد.[٢٥] كلما انصاعوا لتعويذته وازدادت جرائمهم التي يرتكبونها فظاعة، تعزز

شـعورهـم بـأن تلـك الجرائم لم تكـن غلطتهم. كل هـذا يبدو متقنـاً للغاية، فيُذكرنا «استخدام» القائد هذا باكتشاف جيمس فريزر المتمثل في أن القبائل البدائية سـحيقة القدم غالباً ما كانت تسـتخدم ملوكها كباش فداء، فالملوك الذيـن يكفون عن تلبية احتياجات الناس، يُحكـم عليهم بالموت. كثيرة هي الأساليب التي لعبت البشرية عبرها دور البطولة، وكثيرة هي العصور التي تملصت عبرها البشرية عن تحمل مسؤولية أفعالها بطريقة جديرة بالازدراء.

فئة ضئيلة من الناس، على سبيل المثال، أعجبت بـ «البطولات» الأخيرة لعائلة مانسـن. وعندما نضع هذه الفئة تحـت مجهر الديناميكية الجماعية التي ناقشناها مسبقاً، يصبح بإمكاننا أن نفهم بشكل أفضـل أن صدمتنا لا تقتصر على الجرائم الـ(لامبررة) التي ارتكبتها هذه العائلة، بل تتعداها لتشمل شيئاً أكبر. حينـما يتطلع الناس للأعمال البطولية من موقع العبودية الطوعية، فلا شيء في هـذا الأمر يثـير الإعجاب؛ فكل شيء تلقائـي للغاية ومتوقع ومثير للشـفقة. في هذه القضية، لدينا مجموعة من الشـبان والفتيـات الذين تماهوا مع تشـارلز مانسـن وعاشـوا بقربه في حالة من الخضـوع المازوخي، منحوه إخلاصهـم الـكلي ونظروا إليه وكأنه إله بشري من نـوع ما. في الحقيقة، لقد طابـق بمواصفاتـه صـورة «الأب البدائـي» التي رسـمها فرويـد؛ فقد كان مـستبداً ومتطلباً للغاية مع أتباعه ومؤمناً بالانضباط إلى حدٍ كبير. كانت عيناه حادتين، وبالنسـبة إلى أولئك الذي وقعوا ضحية سـحره، فلا شـك في أنهم رأوا هالة منومة تحيط به؛ كان شـديد الثقة بنفسـه حتى إنه امتلك «الحقيقة» الخاصة به، واسـتحوذ عليه هوس العظمة للاسـتيلاء على العالم. بالنسبة إلى أتباعـه فإن رؤياه تبدو وكأنها رسـالة بطولية حظوا بامتيـاز الانخراط فيها، وأقنعهم بأن الطريق الوحيد لخلاصهم يتمثل باتباع خطته. كانت «العائلة» حميمية للغاية، والنواهي الجنسـية معدومـة، وكان بإمكان الأعضاء التقرّب من بعضهـم بعضاً بحرية؛ حتى إنهم استخدموا الجنس بحرية لجذب الغرباء إلى العائلـة. يبـدو جليّـاً أن مانسـن جمـع بين «التأثير السـحري للشـخصية النرجسـية» و«عدوى الشـخص غير المضطرب». بإمكان كل فردٍ من هذه العائلـة أن يلقي عنه عبء ما يكبته بحرية أسـوة بمانسـن، ولا يقتصر الأمر

على الجنس فحسب، بل حتى القتل. كما يتضح، فإن أفراد «العائلة» لم يظهروا أي شعور بالندم أو الذنب أو الخجل لارتكابهم الجرائم.

لقد دُهش الناس أمام «انعدام الشعور الإنساني» الجلّي هذا، ولكن بالنظر إلى ديناميكية الجماعة التي نتناولها، فإننا نواجه استنتاجاً أكثر إثارة للدهشة مفاده هو أن الجماعات الإجرامية كـ«عائلة» مانسن غير متجردة تماماً من النزعة الإنسانية الأساسية. إن ما يجعلهم مروعين للغاية هو تضخيمهم للنزعات الموجودة فينا جميعاً. لِمَ عليهم أن يشعروا بالذنب والندم؟ والقائد هو من يحمل على عاتقه مسؤولية الفعل التدميري، وأولئك الذي يعيثون فساداً تحت قيادته ما هم بقتلة، بل «أبطال مقدسون». إنهم في حالة توق شديد لخدمة هالة القدرة التي تحيط بالقائد (مانسن) وتنفيذ الوهم الذي يوفره لهم، هذا الوهم الذي يتيح لهم تغيير العالم بطريقة بطولية. متسلحين بتعويذته المنومة والطاقة الزاخرة لدوافعهم الخاصة لغرض التوسع البطولي الذاتي، فإن الخوف لا يعرف طريقاً لقلوبهم ويصبح بمقدورهم أن يقتلوا بكل رباطة جأش. في الواقع، يبدو وكأنهم يُسْدُونَ «جميلاً» لضحاياهم، وهذا يعني أنهم يطهرون ضحاياهم عبر تضمينهم في «رسالتهم المقدسة». وكما عرفنا من الأعمال الأنثروبولوجية، فإن الضحية التي يتم التضحية بها تصبح قرباناً مقدساً للآلهة أو للطبيعة أو القدر. تحصل الجماعة على فرصة أكبر للحياة عبر موت الضحايا، وبذلك فللضحية شرف خدمة العالم بأكثر الطرق سمواً، عبر موته القرباني.

إذن، هناك طريقة مباشرة لفهم الجماعات الإجرامية، مثل عائلة مانسن، تتمثل في النظر إليهم بوصفهم تحويلات سحرية، حيث يكتسب فيها الأشخاص التافهون والفارغون، الذين يمزقهم الشعور بالذنب والتناقض، بطولتهم الرخيصة، ويشعرون أنه بإمكانهم حقاً التحكم بالقدر والتأثير على الحياة والموت. بطولة «رخيصة» لأنها لم تكتسب تحت قيادتهم ولا بجسارتهم ولا بالسيطرة على مخاوفهم: فقد فعلوا ما فعلوه بمباركة صورة القائد المختومة على أرواحهم.

الرؤية الأشمل للتحويل

من منظور هذه المناقشة عن التحويل يمكن أن نرى سبباً وجيهاً واحداً للخراب الشامل الذي يخلّفه الإنسان على العالم. إنه ليس مجردَ حيوان تدميري- فطرياً وشهوانياً- يراكم الخراب من حوله؛ لأنه يشعر بكلية قدرته وحصانته، بل هو حيوان رعديد يسخر العالم لمشيئته بينما يتشبث بالحماية والإعانة ويحاول أن يؤكد بطريقة وضيعة قواه الواهنة. وبذلك، فإن صفات القائد ومشكلات الناس تتناسب معاً في حالة من التكافل الطبيعي. لقد أطلتُ الحديث عن بعض التحسينات التي طرأت على سايكولوجيا الجماهير لإظهار أن سلطة القائد الجبارة تنبع مما يمكن أن يفعله للناس، ناهيك عن ذكر ما يحوزته من طاقة سحرية. يطرح الناس مشكلاتهم عليه، مما يمنحه وظيفته ومكانته. يحتاج القادة الأتباع بذات قدر حاجة الأتباع للقادة: يعكس القائد على أتباعه عجزه عن الوقوف وحيداً وخشيته من العزلة. والحق يقال، لو لم يكن هنالك قادة بالفطرة، يتحلون بسحرية الكاريزما، فلكانت البشرية هي من أوجدتهم، بالضبط كما يتحتم على القادة أن يخلقوا أتباعاً ما لم يكونوا متوفرين. ولو شددنا التركيز على هذا الجانب التكافلي لمشكلة التحويل، فإننا نتوصل لفهم أوسع للمشكلة التي تشكل الجزء الرئيس من المناقشة التي أود الآن أن أتطرق لها.(*)

(*) الآن وقد وضعنا مخططاً لبعض النقاط البارزة للتكافل المبسط للجماعات والقادة، علينا أن نتوخى الدقة لِئلاّ نترك الصورة منقوصة من أحد الجوانب، فهناك جانب آخر مختلف للغاية ينبغي إظهاره. إن الشعور بالذنب عند جميع الأتباع لا يضمحل بسهولة تحت تأثير التعويذة السحرية للقائد، بغض النظر عن تحمله للمسؤولية أو كم يبدو شبيهاً بالإله. ليس بمقدور الجميع أن يجاروا بعضهم بعضاً فيما يخص التماهي مع القائد، ولا يضمحل الشعور بالذنب بسهولة عند الجميع. فربما شعر كثيرون بالذنب في أعماقهم إذا ما خرقوا القواعد الأخلاقية الضاربة في القدم والمتجذرة نيابة عن القائد. لكن على الرغم من ذلك، ومن سخرية القدر، هذا الشعور تحديداً هو ما يجعلهم يذوبون أكثر في حضرة سلطة القائد، وهذا ما يجعلهم مثل العجينة الطرية في يديه. إذن، كما رأينا، فإن القائد وجد الجماعة جاهزة ومتعطشة لتستعبد، ويحاول هو أيضاً تعميق هذا الشعور بالعبودية أكثر في أعماقهم. فإذا ما سعوا للتحرر من الشعور بالذنب لأجل قضيته، فسيحاول أن يرهق كاهلهم بعبء إضافي من الشعور بالذنب والخوف مطوقاً إياهم بشبكة من انحلاله الأخلاقي. يتحصل على سلطة إلزامية يفرضها على أفراد الجماعة، تتأتى بالتحديد؛ لأنهم يتبعون

لقد رفع فرويد الستار سلفاً عن مشكلات الأتباع كما سلّط الضوء على قـوة القائد المغناطيسـية عندما بيّن لنا التوق للتحويل وما يصنعه. لكن هنا بالضبط تكمن المشكلة. وكما هو الحال دائماً، لقد دلّنا على المكان الذي ينبغي أن نبحـث فيه، لكنـه ضيّق نطاق بحثنا. امتلك فرويد تصوراً حول «سـبب مشكلة الإنسان» كما صاغه وولشتاين بإيجاز[٢٦]، وإلى حدٍ ما، دائماً ما كانت تفسـيراته تتوقف عنـد الدافع الجنسي. لقد كانت حقيقة سـهولة استسـلام

أثره في ارتكاب أعمال شـنيعة. بإمكانه أن يستعمل شـعورهم بالذنب ضدهم، يصفدهم بالقرب منه، ويسـتغل شـعورهم بالقلـق لغاياته، حتى إنه يثير فيهم هذا الشـعور وقتـما يرغب؛ وبإمكانه أن يسـتعمل خوفهـم من أن يكتشـفهم ضحاياهـم أو أن ينتقمـوا منهم كنوع مـن الابتزاز الذي يبقيهم متصاعين ومطيعين لتنفيذ أعمال وحشية أكثر. رأينا مثالاً كلاسيكياً عن هذا الأسلوب فيما يتعلـق بالقادة النازيين، إنها ذات السـايكولوجيا التي لطالمـا اعتمدتها الجماعات الإجرامية وأفراد العصابات: الجريمة نفسها هي من تجعلهم كالبنيان المرصوص. أطلق النازيون على هذا التكنيك "آصرة الـدم"، وقد اسـتخدمت فرق الـ "إس إس" هذا التكنيـك بحرية. بلغت الطبقات الدنيا هذا الولاء عبر خدمتها في معسـكرات الاعتقال النازية، بيد أن هذا الأسلوب اتبع أيضاً على أعلى المسـتويات، خاصة مع الأشـخاص المعارضين البارزين والموهوبين الذين رغبوا بتجنيدهم. هذا مـا حثهم على ارتكاب أعمال وحشـية إضافية الأمر الـذي جعلهم يتماهون مع فرق الـ "إس إس" ومنحهم هوية إجرامية جديدة. (راجع الدراسة المثالية التي اجراها ليو الكسـندر: البنية السـيو-نفسية للـ إس إس؛ أرشيف علم الأعصاب والطب النفسين ١٩٤٨، ٥٨: ٦٢٢-٦٣٤). وعندما اكتسـى العصر بالثياب النازية وتزايدت أعداد الضحايا، لعب القادة على وتر مخاوف انتقام هؤلاء الـذي سـيثأرون لضحايا النازية. لقد كانـت خدعة عصابات قديمة، اسـتخدمت في هذا الوقت لتعزيـز آصرة أمـة بكاملهـا. وهكـذا، مـا قد بدأ كرسـالة بطوليـة لهتلر أو مانسـن يصبـح مطرداً بالإرهاب والتهديدات عبر مفاقمة الشـعور بالذنب والخوف. يلقى الأتباع أنفسهم مرغمين على متابعـة الخطة المجنونة؛ لأنهـا تصير فرصتهم الوحيدة للنجاة في عالم يكـن العداء لهم. يتحتم على الأتبـاع أن ينفـذوا ما يريـده القائد؛ لأن مـا يريده يصبح ما يريدوه هم شـخصياً مـن أجل البقاء علـى قيـد الحياة. فإذا مـا هُزم القائد هلكـوا، لا يمكنهم التوقف عن مناصرته ولا هو سـيتيح لهم هـذا الخيار؛ ولذلك قاتلـت الأمة الألمانية حتى دمار برلين. علـى الجانب الآخر، توطدت أواصر عائلة مانسـن تحت اضطهاده وتهديداته، للفـرار إلى الصحراء وانتظار نهاية العالم. وهذا ما يعطينا بعـداً إضافيـاً لفهـم لماذا يلتصق الناس بقادتهـم حتى في الهزيمة، كما فعـل المصريون مع جمال عبد النـاصر، فربما شـعروا أنهم مـن دونه معرضـون للانتقـام والإبادة التامة. بعـد أن عمدوا بنيرانه لم يعد بمقدورهم الوقوف بمفردهم. (حول هذا الموضوع راجع إرنسـت كرس: عهد العصابات، مجلـة علم النفـس المرضي الإجرامي ١٩٤٢، ٤، ٣:٤، ص ٤٤١-٤٤٥. وراجع بول روزن: فرويد، ص ٢٣٨-٢٤٢. ت. و. آدورنـو: النظرية الفرويدية ونمط الدعاية الفاشـية، في التحليل النفسي والعلـوم الاجتماعيـة، ١٩٥١، ص ٢٩٨-٣٠٠. إد سـاندرس: العائلة؛ قصـة كتيبـة دُن باغـي الهجومية لتشارلز مانسن؛ نيويورك دوتن ١٩٧١، ص ١٤٥- ١٩٩- ٢٥٧).

النـاس للتنويـم المغناطيـسي دليلاً عـلى أن التنويم يعتمد على الجنسـانية. إن جاذبية التحويل التي نشعر بها تجاه الناس هي مجرد مظهر من مظاهر الجاذبية الأولى التي شعر بها الطفل تجاه أولئك الذين يحيطون به، ولكن هذه الجاذبية الجنسـية المحضة مدفونة الآن في أعماق الـ(لاوعـي) لدرجة أننا لا ندرك ما يحفز إغرائنا، وبكلمات فرويد الواضحة:

«علينـا أن نسـتنتج أن كل مشـاعر التعاطف والصداقـة والثقة وغيرها التـي نسـتنفدها في الحيـاة ترتبط جينياً بالجنسـانية وتطورت مـن الرغبات الجنسـية المحضـة عـبر إضعاف هدفهـا الجنسي، ومهـما كانت هذه المشـاعر طاهـرة وغـير شـهوانية فربما تظهـر بهيأة الشـكل الـذي يتناسـب وإدراكنا الواعي بالذات. عند البدء لم نكن نعرف سـوى الموضوعات الجنسية، أظهر لنا التحليل النفسي أن الأشـخاص الذين نحترمهـم أو أولئك المحببين على قلوبنا لربما كانوا وما زالوا موضوعات جنسية في عقلنا الباطن».(٢٧)

إن إرجـاع هذه المشـاكل إلى الدافع الجنسي فحسـب قـد أوقع التحليل النفسي نفسـه في مشـاكل كثيرة كما رأينا سـلفاً، ولقـد لاحظنـا أيضاً كيف تعاقبت سلسلة من المفكرين ذوي المكانة البارزة على تحرير التحليل النفسي مـن هـوس فرويد. لكـن في أعمالـه اللاحقة، لم يكـن فرويد نفسـه مهموماً للغاية بهذا الهوس حينما تعلق الأمر بتفسير بعض الأشياء على نطاق أوسع؛ ويـسري هذا الشيء نفسـه على توكيـده الجنسي الذي يقتـصر على الخضوع في ظاهـرة التحويـل. في عام ١٩١٢، قـال فرويد إن واقعـة التحويل يمكن أن تقـود إلى خضـوع تام، وهذا ما يمثّل له دليـلاً «لا لبس فيه» على «طابعها الإيروتيكـي»(٢٨) لكـن في أعمالـه اللاحقـة، عندما شـدد على ذعـر الوضع البشري بشـكل متزايد، تحـدث عن توق الطفل لأب قـوي بعدّه «حماية من القـوى المتفوقة الغريبة» نتيجـةً للـ «الضعف البـشري» و «العجز الطفلي». (٢٩) ومع ذلك، فإن هذه الصياغة لا تمثل تنازلاً مطلقاً عن تفسيراته السابقة. بالنسـبة إلى فرويد، لا تغطي «الإيروسـية» دوافع جنسـية محددة فحسب بل حتـى تـوق الطفـل إلى القدرة المطلقـة وإلى الشـعور الغامر الـذي يتأتى مع

الاندماج بالقوى الأبوية. مع هذا النوع من التعميم، قد يكون لفرويد آراء أوسع أو أضيق على حد سواء. بسبب هذا التداخل المعقد، بين الخطأ المحدد والتعميم السديد، كانت مهمة عسيرة وطويلة تلك التي عنيت بفصل ما هو صائب عن ما هو خاطئ في التحليل النفسي. لكن كما أوضحنا في ما مضى مع رانك، فإن الأمر يبدو حاسماً بوضوح أنه إذا ما كنت تشدد على الذعر من الطبيعة الخارجية- كما فعل فرويد في عمله الأخير- فإنك تتحدث عن الوضع البشري العام ولم تعد تتحدث عن دوافع إيروتكية محددة. لنا أن نقول: إن الطفل سيسعى إذا ذاك إلى الاندماج مع القدرة الكلية الأبوية لا بدافع الرغبة بل بدافع الجُبن. وعليه، فإننا الآن نقف على أرض حقل معرفي جديد بالكامل؛ فحقيقة أن التحويل قد يقود إلى خضوع تام لا يبرهن على «طبيعة التحويل الإيروتيكية»، بل على شيء مختلف تماماً: إنها خصيصة التحويل «الحقيقية»، لو جاز لنا القول. كما رأى آدلر بصفاء تام، قبل وقت طويل من عمل فرويد المتأخر، إن التحويل في الأساس مشكلة تتعلق بالشجاعة.[30] وكما تعلمنا من رانك وبراون بما لا يدع مجالاً للشك، أن دافع الخلود وليس الدافع الجنسي هو من يتحمل القسط الأكبر من تفسيرنا للعاطفة البشرية. ما الذي تعنيه هذه النقلة الجوهرية من التأكيد بالنسبة إلى فهمنا للتحويل؟ تعني إنها نظرة آسرة وشاملة للوضع البشري.

التحويل بوصفه سيطرةً فِتشيةً

إذا كان التحويل يرتبط بالجبن، فبإمكاننا أن نفهم لماذا تعود جذور التحويل إلى مرحلة الطفولة؛ فهو يعكس كل محاولات الطفل لخلق بيئة تمنحه الأمان والرضا. يتعلم الطفل كيف يتصرف في بيئته ويدركها، يدرك محيطه وكيف يتصرف فيه بطريقة يقضي عبرها على الشعور بالقلق. لكن في هذه المرحلة يصبح التحويل خطيراً: عندما تؤسس عالم الإدراك والعمل الخاص بك للقضاء على ما هو أساس في هذا العالم (القلق)، فإنك آنذاك تعمل على تزييفه جوهرياً. ولهذا السبب لطالما فهم المحللون النفسيون

التحويـل بوصفه ظاهـرة نكوصية ولاواعية ومُشـتهاة، ومصـدراً للتحكم التلقائي بعالم المرء. يقدم سيلفربيرغ تعريفاً تحليلياً كلاسيكياً لهذه الظاهرة:

«يـدل التحويـل عـلى الحاجـة لفـرض السـيطرة التامة عـلى الظروف الخارجيـة... بـكل تجلياتها المتنوعـة والمتعددة... قد يُنظـر للتحويل بوصفه الأثـر الباقي لتمرد الإنسـان العميق على الواقع ومثابرتـه العنيدة في دروب الفجاجة.»[٣١]

أما بالنسبة إلى إريك فروم، فالتحويل يعكس اغتراب الإنسان:

«مـن أجـل أن يتغلـب الإنسـان عـلى خوائـه وعجـزه الباطنـي... يختار موضوعـاً يسـبغ عليه كل صفاته الإنسـانية: حبـه وذكاءه وشـجاعته، إلخ... عـبر خضوعه لهذا الموضوع، يحس أنه في حالة اتصال مع صفاته؛ يشـعر بالقوة والحكمة والشـجاعة والأمان، وما أن يفقد هذا الموضوع يفقد نفسـه. إن هذه الآليـة المتمثلـة في العبادة الوثنية لموضوع ما على أسـاس حقيقة اغتراب الفرد، هي الديناميكية المركزية للتحويل والتي تمنحه القوة والشدة».[٣٢]

أما رأي يونغ فقد كان مشابهاً لهذا الرأي: فهو يوضح أن الافتتان بشخص ما هو في الأساس مبعثٌ...

«يحـاول دائماً أن يوصلنا للقوة الموجودة في شريك ما، يمتلك على ما يبدو كل الصفات التي فشلنا في إدراكها فينا».[٣٣]

وكان رأي آدلر مشابهاً كذلك:

«إن التحويل... هو في الأسـاس تكتيك أو مناورة يسـعى عبرها المريض إلى تخليد نسق وجوده المألوف، والذي يعتمد على محاولة مستمرة لتجريد نفسه من القوة ووضعها بين يدي الآخر».[٣٤]

أنا أستشـهد بعدة أسـماء من الأسـاطين بإسهاب لسـببين: إظهار الحقيقة العامـة لرؤاهـم، وكذلك لكي أتمكن بعد حـين من طرح المشـاكل الهائلة التي تثيرهـا هذه الحقائق. وبالفعل، يمكننا رؤية أن ظاهرة التحويل ليسـت مسـألة جُبن مرضي، بل مشـكلة من مشـاكل حياة الكائن العضوي الأساسـية، وهي

مشكلة القوة والسيطرة: القوة لصد الواقع والحفاظ عليه منظماً بما يتناسب مع توسعنا العضوي وإشباعه.

ما الذي سيبدو أكثر طبيعية من اختيار شخص نؤسس معه هذا الحوار التكاملي؟ يستعمل فروم كلمة «مثل أعلى»، وهي طريقة أخرى للتعبير عما هو قريب وفي متناول اليد. فبهذه الطريقة نفهم دور كلٍّ من التحويل «السلبي» أو التحويل الذي يتسم بالـ «كراهية»، وهذا ما يساعدنا على تثبيت أنفسنا في العالم وصنعِ هدفٍ نسقط عليه مشاعرنا حتى لو كانت مشاعر تدميرية. بمقدورنا أن نؤسس لكائننا العضوي الأساس موطئ قدم في الكراهية إضافة إلى الخضوع. في الواقع، تَبثُ فينا الكراهيةُ الحيويةَ بقدر أكبر، وهذا ما يفسر سبب ملاحظة قدرٍ أكبر من الكراهية المكثفة في حالات الأنا الضعيفة. بيد أن الشيء المهم هو أن الكراهية أيضاً تضخم صورة الشخص الآخر على نحو أكبر مما يستحق. وكما قال يونغ «إن الشكل السلبي للتحويل المتجسد في الصد أو النفور أو الكراهية تمنح الشخص الآخر أهمية كبرى منذ البداية...».[٣٥] نحن بحاجة لموضوع مادي يخضع لسيطرتنا، ونحصل على هذا الموضوع بأي طريقة ممكنة. في حالة غياب الأشخاص لإجراء حوار السيطرة الخاص بنا، فبإمكاننا أن نستخدم جسدنا أيضاً موضوعاً للتحويل، كما بين ذلك توماس ساس[٣٦]:

إن الآلام التي نشعر بها والأمراض سواء أكانت حقيقية أم وهمية، كلها تمنحنا شيئاً نتعلق به، شيئاً يمنعنا من الانزلاق خارج العالم والغرق في بحر اليأس جرّاء الخواء والوحدة البحتة. بإختصار، ما المرض إلا موضوع آخر، ننقله إلى جسدنا كما لو كان صديقاً نتكئ عليه ونستمد منه القوة، أو عدواً يتوعدنا بالخطر. على الأقل، يجعلنا نشعر بأننا حقيقيون ويمنحنا نفوذاً بسيطاً على أقدارنا.

يمكننا من كل ما تقدم أن نخرج باستنتاج مهم: إن التحويل هو شكل من أشكال الفتشنة، شكلٌ من أشكال السيطرة الضيقة التي تثبت مشاكلنا الخاصة، فنحن نأخذ شعورنا بالعجز والذنب وصراعاتنا ونثبتها في بقعة في بيئتنا. يمكننا أن نجعل أيما موضع مكاناً لإسقاط اهتمامنا على العالم، حتى

لـو كان ذلـك الموضع ذراعينا وسـاقينا. إن ما يهم فعلاً هـو هماماتنا وإذا ما نظرنا في المشـاكل الأساسـية للعبودية البشرية، فـإن (اهتماماتنا) هي ما نراه على الدوام. كما يعبر يونغ ببعض الكلمات الجميلة:

«... ما لم نفضل أن نصبح حمقى بمحض أوهامنا، فإننا وعبر تحليل كل افتتان بعناية، سنستخرج منه جزءاً من شخصيتنا، جزءاً بمثابة جوهر، حتى نتوصـل إلى إدراك أننـا التقينا بذواتنا مرة بعد الأخـرى متنكرين بألف قناع على درب الحياة».[٣٧]

التحويل بوصفه خوفاً من الحياة

بيـد أن هذا النقاش يقودنـا بعيداً عن النهج السريري البسـيط لظاهرة التحويل. في الحقيقة إن الافتتان هو انعكاس لقدر الوضع البشري المشؤوم، وكـما رأينا في الجزء الأول من الكتاب، فإن ثقل الوضع البشري أكبر من أن تتحمله قدرة أي حيوان كان، إنه ثقل سـاحق. وهذا هو الجانب من مشكلة التحويـل الـذي أريد الآن أن أمعن النظر فيه. ومـن بين كل المفكرين الذين فهموا ظاهرة التحويل، لم يكتب أحدهـم عن معاني التحويل كما كتب رانك من ناحية التغطية الشاملة والعمق.

لقد رأينا في كثيرٍ من السياقات المختلفة كيف يستند نظام رانك الفكري على حقيقة الخوف البشري، الخوف من الحياة والموت، وأريد هنا أن أشـدد عـلى عالمية وكلّية هذا الشـعور بالخـوف. وكما قال وليـام جيمس بصراحته المعهـودة فإن الخوف هـو «الخوف من الكون»، إنه خـوف الطفولة وخوف الظهـور إلى الكـون، وإدراك المـرء لفردانيته المسـتقلة ومعيشـته ومكابدته. يقـول رانك «ربـما يعتري الشـخص البالغ إحسـاس الخوف مـن الموت أو الخـوف مـن الجنس، ولكن ما يعتري الطفل هو إحسـاس الخوف من الحياة نفسـها».[٣٨] أولى إريـك فروم اهتماماً بالغاً لهذه الفكـرة في عدّة كتب، كما في كتابه «الخوف من الحرية». كما صاغ شـاختال هذه الفكرة على أحسـن وجه في حديثـه عـن الخوف من التحـرر من «الانغـراس». وبهـذه الطريقة نفهم

«سفاحية» التعايش الذي يربط المرء بالأم والعائلة، الحالة التي يبقى فيها المرء «قابعاً» في رحم حصين، إن صحّ التعبير. وهذا ما عناه رانك حينما تحدث عن «صدمة الولادة» بوصفها أنموذجاً لجميع صدمات الظهور، فمن المنطقي أنه إذا كان الكون مكاناً مرعباً، جوهرياً وكلياً، في تصور الحيوان البشري اليافع، فكيف سيجرؤ على الظهور فيه بكل ثقة؟ والجواب، فقط عبر تخليص الكون من رعبه.

هذا هو السبيل الذي يمكننا عبره فهم جوهر ظاهرة التحويل بوصفها ممارسة لترويض الخوف. إن الكون يشتمل على قوة ساحقة، فنحن نستشعر الفوضى خارج ذواتنا. والحق كل الحق، ليس باستطاعتنا فعل الكثير حيال هذه القوة التي تفوق التصور، باستثناء شيء واحد، هو أن نهب هذه القوة لأشخاص معينين. يحمل الطفل الرعب والرهبة الفطريين ليركزهما على كائنات فردية، وهذا ما يتيح له أن يعثر على القوة والرعب معاً في مكان واحد بدلاً من تبعثرهما في كل مكان من الكون الفوضوي. يا للروعة! إن الموضوع الذي نُسقط عليه التحويل، الذي وُهب قوة الكون الفائقة، صار يمتلك في داخله القوة للسيطرة وتنظيم هذه القوى ومقاومتها[٣٩] وبكلمات رانك، فإن موضوع التحويل يأتي ليمثل في الفرد «القوى البيولوجية العظيمة للطبيعة، التي ترتبط بها الأنا عاطفياً، والتي تشكل فيما بعد جوهر الإنسان ومصيره»[٤٠] وبهذه الطريقة، يستطيع الطفل التحكم بمصيره. وبما أن القوة في النهاية تعني القوة على الحياة والموت، فبإمكان الطفل الآن أن يرتبط بأمان بعلاقة مع موضوع التحويل. يصبح موضوع التحويل موضع عملياته الآمن. كل ما عليه فعله هو التوافق مع موضوع التحويل بالطرق التي يتعلمها؛ واسترضائه إذا ما غدا فظيعاً وتسخيره بهدوء من أجل الأنشطة اليومية التلقائية. ولهذا السبب قال انغيال بذكاء إن التحويل ليس «خطأً عاطفياً» بل هو اختبار الآخر بوصفه عالماً كاملاً للمرء، تماماً كما يمثل المنزل في الواقع بالنسبة إلى الطفل عالمه الكامل.[٤١]

تساعد هذه الكلية التي يتمتع بها موضوع التحويل على تفسير ثنائيته

العاطفيـة. يصارع الطفـل ببعض الطرق المعقدة ضد قوة والديه في وضعهم الإعجـازي المهيـب، فقوتهـما سـاحقة تماماً مثـل الطبيعـة التي ظهـرا منها. يتعلـم الطفـل كيف يُطبّعهـما عبر تقنيـات التكيّف والتلاعـب، وفي الوقت نفســه، يجب أن يركز عليهما مشكلة الرعب والقوة، جاعلاً منهما مركزاً لهذه المشكلة بغية أن يُشذب ويُطبع العالم حولهما. والآن نفهم لماذا يخلق موضوع التحويل مشـاكل كثيرة. يتحكم الطفل جزئيـاً بمصيره الأكبر عبر موضوع التحويل، بيد أن موضوع التحويل هذا يُصبح مصيره الجديد. فالطفل يربط نفسـه بشخص واحد ابتغاء للسيطرة على الذعر تلقائياً وتخفيف شدة الحيرة والتغلـب عـلى الموت عبر قوة ذلك الشـخص. لكنه يختـبر بعد حين «رعب التحويـل»، الرعـب المتأتي من فقـدان موضوع التحويل ومن إثارة اسـتيائه ومن استحالة العيش من دونه. لا زالت مشاعر الرعب من محدوديته وضعفه الجنسي تنتابه، لكنها الآن تتمثل تحديداً في موضوع التحويل. لكم تبدو حياة الإنسان ساخرة قاسية. دائماً ما يبدو موضوع التحويل مثيراً للدهشة؛ وذلك لأنه يمثل كل حياة المرء وبذلك قدره بكليته. يصبح موضوع التحويل بؤرة لمشـكلة حرية المرء؛ لأن المرء يعتمد عليه بشـكل قهري؛ فموضوع التحويل يُلخـص كل التبعيـات والعواطـف الأخـرى.[٤٢] تصح هـذه الخاصية على موضوعـات التحويل الإيجابية منها والسـلبية. يصبح الموضوع في التحويل السـلبي بؤرة للرعب، ولكنه يُدرك حينها بوصفـه شراً وإكراهاً، وهو أيضاً مصـدرٌ لكثير من ذكريات الطفولـة المريرة واتهاماتنا لآبائنـا، فنحن نجتهد لنجعـل من والدينا المسـتودع الوحيـد للبؤس الذي يلم بنا في عالم شـيطاني الأسـاس. يبـدو الأمر وكأننـا نتظاهر أن العـالم لا يسـتبطن الرعب والشر، ولكن والدينا فقط من يستبطنونهما. وبذلك نلاحظ أنه في التحويل السلبي، أيضاً، هناك محاولة للتحكم بمصيرنا بطريقة تلقائية.

فـلا عجب إذن لـو أن فرويد قد قال إن التحويل «ظاهرة كونية للذهن البشري» والتي «تهيمن على علاقة كل شخص ببيئته البشرية».[٤٣] ولا عجب أيضـاً لو تحدث فريتـزي عن «ولع عُصـابي بالتحويل»، «التأثـيرات التواقة المحفزة للعُصابيين».[٤٤] ولسنا مضطرين للحديث عن العُصابيين فقط، بل

عن توق الكل وولعهم للمحفزات المتمركزة التي تحل محل العالم أجمع. وقد نقول بشكل أفضل إن التحويل هو دليل على أن الجميع مصاب بالعُصاب، إذ إنـه تحريف كـوني للواقع عبر التثبيت المزيف لهذا الواقع. نسـتخلص من هذا، ومن دون شـك، أنه كلما ضَعُفت سـلطة الأنا لدى المرء وازداد شعوره بالخـوف، يصبـح التحويـل أقوى. وهذا ما يفسر شـدة التحويـل الفُصامي المميزة، حيـث يركز المرء رهبتـه وحيرته الكلية والمفرطة في شـخصٍ واحدٍ ثم يخضع له بذُلٍ ويعبده، وكأنه مُنومٌ مغناطيسـياً أو غائب عن الوعي. مجرد سـماع صوته أو لمس شيء من ملابسـه أو الفوز بشرف تقبيله أو لعق قدميه، فذلك لعمري النعيم بالنسـبه إليه. إنه مصيرٌ منطقيٌ بالنسـبة إلى الشـخص العاجز كلياً؛ فكلما إزدادت خشـيتك مـن الموت وخواتك، ازدادت رغبتك بملئ العالم بالشـخصيات الأبوية كلية القدرة والمسـاعدين السـحريين.(٤٥) يسـاعدنا التحويل الفصامي على فهم كيفية بقائنا ملتصقين فطرياً بموضوع التحويل حتى في حالة التحويل «العادي»، ففي هذا الموضوع تكمن القدرة على معالجة كل أمراض العالم وعلله. فأنّى لنا أن نقاوم سحره؟

تذكروا أننا قد قلنا إن ظاهرة التحويل لا تعدّ دليلاً على «الإيروسـية»، كما اعتقد فرويد سابقاً، ولكنها في الواقع تعكس حالة من «الصواب» اليقيني بشـأن الذعر في الوضع البشري. ويسـاعدنا التحويل الفصامي الشديد على فهم هذه العبارة أيضاً. على أي حال، أحد الأسباب التي تجعل عالم المصاب مرعباً للغاية هو أنه يرى هذا العالم جلياً لا يشوبه الكبت، وبهذه الطريقة أيضاً يرى موضوع التحويل البشري بكل ما يتسـم به من هيبة وعظمة- وهذا ما تحدثنـا عنه في فصل سـابق. إن الوجه البشري آية إعجازيـة توقع في النفس الرهبة، فمن الطبيعي أن تُشـلّ أمام روعته إذا ما استسـلمت له بوصفه شيئاً عجيبـاً. لكننا غالباً مـا نكبت رهبتنا أمام هذا الإعجـاز حتى يصير بإمكاننا متابعة أعمالنا باتزان، ولكي نتمكن من أن نسـخر وجوهنا وأجسادنا لتأدية غاياتنـا الروتينية. قد نتذكـر أننا عندما كنا أطفـالاً، كان هنالك من لم نجرؤ عـلى الحديث معهم أو لم نسـتطع حتى النظـر إليهم- وبصعوبـة رحّلنا هذا الشـعور إلى حياتنـا البالغة من دون أن يصيبنـا عوق نفسي خطير. لكن الآن

نستطيع أن نشير إلى أن هذا الخوف- أيضاً- من النظر مباشرة في وجه موضوع التحويل البشري هو ليس بالضرورة ما أشار إليه فرويد: الخوف من الأب البدائي المرعب، بل هو بالأحرى الخوف المتأتي من حقيقة التركيز الحاد للقوة والدهشة الطبيعيتين؛ الخوف من أن يُسحق المرء تحت حقيقة الكون كما هو؛ إذ إن الحقيقة تتركز في الوجه البشري. على أن فرويد كان محقاً فيما يتعلق بالآباء المستبدين: فكلما ازداد موضوع التحويل رعباً، ازداد التحويل قوة؛ كلما ازداد تجسيد موضوع التحويل لقوة العالم الطبيعية في ذاته، ازداد رعبه في الحقيقة.

التحويل بوصفه خوفاً من الموت

إذا كان الخوف من الحياة هو جانب واحد لظاهرة التحويل، فستتمكن من تناول الخوف المرافق لظاهرة التحويل هذه. عندما يعي الطفل في أثناء مرحلة نضوجه الموت، يصبح لديه سبب مزدوج ليتخذ من قوى موضوع التحويل مأوى له. تجعل عقدة الإخصاء من الجسد مصدراً للرعب، وبذلك يأخذ موضوع التحويل على عاتقه تحقيق مسعى «علة ذاته» الذي تخلى عنه الطفل، حيث يُسخّر الطفل موضوع التحويل ليضمن خلوده. ما الذي يمكن عدّه طبيعياً أكثر من ذلك؟ لا أستطيع مقاومة إغواء الاقتباس من كتابات غوركي الأخرى، فرأيه عن تولستوي يوجز على أحسن وجه هذا الجانب من التحويل، يقول «لن أشعر بالحرمان وأنا على هذه الأرض، طالما يعيش هذا الرجل العجوز عليها».[٤٦] ينبع هذا التصريح من أعماق مشاعر غوركي؛ فليس الأمر مجرد رغبة ساذجة أو فكرة مؤاسية، بل هو اعتقاد صارم بأن غموض موضوع التحويل وصلابته سيوفر للمرء المأوى طالما هو على قيد الحياة.

يفسر هذا التسخير لموضوع التحويل الدافع في تأليه الآخر ورفع مكانته وتحميله قوى إضافية: كلما كثرت صفاتهم الحميدة، زاد إغداقهم علينا بتلك الصفات، وبذلك نخلق أشخاصاً خالدين ونشترك معهم في

هـذا الخلود[٤٧] يقـول هارينغتون(*) بوضـوح «إنني أترك انطباعـاً عميقاً في الكون لأنني أعرف هذا الشـخص ذائع الصيت؛ حينما يبحر الفُلك سأكون على متنه»[٤٨] وكما يعبّر رانك على أحسن وجه، فالإنسان دائماً ما يكون تواقاً لِما يحقق خلـوده. والجماعات هي الأخـرى بحاجة لما يحقـق خلودها أيضاً، وهذا ما يفسر توقها الدائم للأبطال:

«كل جماعـة، مهـما كانـت صغيرة أو كبـيرة، لديها، على هـذا النحو، دافع «فردي» للتخليد، يتجلى في خلق الأبطال الوطنين والدينيين والفنيين والاعتناء بهم... والفرد هو من يمهد السبيل لدافع التخليد الجمعي هذا...»[٤٩]

يفـسر هذا الجانب من علم النفس الجماعي شـيئاً يذهـل مخيلتنا بطريقة أخـرى: ألم تُدهشـنا مآتم العـزاء العظيمة التي تقيمها شـعوب بأكملها عند مـوت أحـد قادتها؟ تلـك المآتم التي تشـهد هيجانـاً عاطفيـاً جنونياً، حيث تقف الجماهير الذاهلة محتشـدة في سـاحات المدينة، في بعـض الأحيان لأيام متلاحقـة، ويزحـف أناس ناضجون بطريقة هسـتيرية ويمزقون ملابسـهم ويتدافعـون في أمـواجٍ تتدفـق نحو الكفـن أو المحرقة الجنائزيـة- أنّى لنا أن نفهـم مثل هـذه «المسرحيـة الهزلية» الجماهيريـة والعصابية عـن اليأس؟[٥٠] هنالـك طريقـة واحدة للفهم: إن هذه المسرحية تـبرز حالة الصدمة العميقة لفقـدان حصن المرء الذي يقيـه خطر الموت،عندها فقط، يسـتوعب الناس في نقطة ما على مسـتوى شـخصيتهم المغفلة «أن موضع قوتنا للسـيطرة على الحيـاة والموت يمكـن أن يموت هو الآخـر؛ ومن ثم فـإن خلودنا يكون في موضع شـك». ففي النهاية، نذرف الدموع ونحزن أشـد الحزن على حالنا، وليـس على رحيـل روح القائد الجليلة بل على رحيلنا الوشـيك. يبدأ الناس بإعادة تسمية شوارع المدينة وساحاتها ومطاراتها تيمناً باسم القائد الراحل: يبـدو الأمر وكأنه إعلان عـن أن القائد سـيُخلّد في المجتمع، على الرغم من موته الجسـدي. لك أن تُقارن بين حالات الحِداد الأخيرة للأمريكيين لموت

(*) آلان هارينغتـون (١٩١٩-١٩٩٧) هـو روائي أمريكي، والجزء المذكـور مقتبس عن روايته بعنوان (الخالد). (المترجم)

كينيـدي، والفرنسـيين لمـوت ديغول، والمصريـين لموت جمال عبـد الناصر، لقد كانت حالة الحداد الأخيرة مناسـبة للجيَشّـان السـاذج والعنصري. كما لاحظنا سـابقاً، فكباش الفداء وحدها القادرة على تخليص المرء من شعوره بالخوف الشديد من الموت: أنا مهدد بالموت- إذن دعنا نَقتل بالجُملة»، فعند فناء الشـخص الـذي كان يمثل الخلود، تحتدم الحاجة بشـكل خاص لصنع كباش فداء. والأمر ينسحب أيضاً على قابلية التأثر بالذعر المطلق، كما أظهر فرويد[٥١] بموت القائد، تتحطم في الحال الأداة التي استخدمها المرء لإنكار رعب العالم؛ وحينذاك، ما الذي يكون طبيعياً أكثر من اختبار شـعور الذعر نفسه الذي طالما توعدنا في الخفاء؟

يبدو من الجلي أن خواء جوهر الخلود الذي يخلفه القائد برحيله المطلق هو أمر مؤلم لدرجة لا تحتمل، ولاسيما إذا كان القائد يعكس طاقة مانا أخّاذة أو أنـه قـد أوجز في شـخصه مشروعاً جليلاً للبطولة سـيعمل الشـعب على إكمالـه. لا يمكن للمرء كبح تفكـيره في كيفية عمل أحد المجتمعات العلمية الأكثر تقدماً في القرن العشرين على تحسين تقنيات التحنيط المصرية القديمة لغـرض تحنيط قائد ثورتهم، كما لو أن الـروس لم يقووا على فراق لينين حتى عنـد موته، ولـذا دفنوه بوصفه رمـزاً دائماً للخلود. ههنـا مجتمع يفترض أن يكـون «علمانياً»، يُشـجع في ذهاب الحجـاج إلى مقبرة، ويدفن شـخصيات بطولية عند «الحائط المقدس» للكرملين، وهو مكان «مُعظّم». فبغض النظر عن عدد الكنائس المغلقة وعن مدى الإنسانية التي يدعّيها قائد أو حركة ما، فلـن يكون هناك أبداً أي شيء علـماني فيما يتعلق بالخوف البشري. إن رعب الإنسـان هو على الدوام «رعب مقدس» وتلك عبارة شـعبية ملائمة بشكل مدهش، فلطالما أشار الرعب إلى جوهري الحياة والموت.[٥٢]

الدافعان الأنطولوجيان التوأمان

كثـير ممـا تحدثنا عنه حتـى الآن بشـأن التحويل يسـلط ضـوءاً مزعجاً عـلى البشرية؛ وقد حـان الوقت لتغيير هذا الأمر. صحيـح أن التحويل هو

انعكاس للجبن في وجه كلٍّ من الحياة والموت، على أنه أيضاً انعكاس لدافع البطولة وانفتاح الذات، وهذا ما يضع نقاشنا عن التحويل في مستوى مختلف، وعلى ضوء المنظور الجديد هذا، أود أن أطيل الحديث.

شيء وحيد لطالما أثار دهشة الإنسان، ألا وهو توقه الداخلي ليكون صالحاً، وهذا التوق هو حساسية داخلية حول «الطريقة التي ينبغي أن تكون عليها الأمور»، وانجذاب يتسم بالدفء والانصهار لتحقيق «الصواب» فيما يخص الجمال والخير والكمال. نسمي هذه الحساسية الداخلية «الضمير». يرى الفيلسوف الكبير إيمانويل كانط أن أحد سريّ الخلق الساميين هو «القانون الأخلاقي» المُتضمَن في الإنسان، ولم تكن هناك طريقة لتفسير هذا القانون- إنه هبة فحسب. تحمل الطبيعة الشعور بالصواب في «صميمها» بالضبط، في المناطق الباطنية من الكائنات الحية المكافحة. إن هذه الحساسية الذاتية في الطبيعة هو أمر أكثر خيالاً من أي حقيقة في الخيال العلمي، وعلى أي فيلسوف أو عالم ينوي الحديث بعقلانية عن معنى الحياة أن يأخذ هذه الحساسية بالنظر، ويعاملها بأعلى درجات التبجيل، كما فعل مفكرو القرن التاسع عشر من أمثال **فينشنزو جيوبيرتي** و**أنطونيو روزميني**.[٥٣] ومن المستغرب أن هذه النظرة الأنطولوجية الجوهرية للحساسية الذاتية العضوية- والتي كانت مركزية لمفكرين مثل **توماس ديفيدسون** و**هنري بيرغسون**- بالكاد ما تركت أثراً في العلوم الحديثة حتى ظهور «علم النفس الإنساني» الجديد. تبدو هذه الحقيقة وحدها كافية بالنسبة إلي لتفسير العقم غير المعقول الذي ألمّ بالعلوم الإنسانية في عصرنا، وبصفة أخص، رغبة هذه العلوم بالتلاعب بالإنسان ونفيه. أعتقد أن العظمة الحقيقية لمساهمة فرويد تبرز عندما نلاحظ ارتباطها المباشر بالإرث الذي خلّفه الفكر الأنطولوجي. لقد بين فرويد كيف تعززت قواعد معينة تتعلق بالخير أو الضمير في داخل الطفل في مجتمع معين، وكيف يتقن هذا الطفل السير وفق هذه القواعد للشعور بالرضا. عبر برهنته على زيف هذه القواعد الاجتماعية للشعور بالرضا، رسم فرويد حلم حرية التنوير: لتعرية القيود الأخلاقية المصطنعة التي تقيد الشعور الذاتي التوسعي لقوة الحياة.

لكن التعرف على تلك القيود الاجتماعية لا يفسر الرغبة الداخلية للإنسان للشعور بالرضا وفعل الصواب، وهذا بالضبط ما خشيه كانط؛ يبدو أن هذا الشعور موجود بشكل مستقلٍ عن أي قواعد، وهنا يمكننا القول: - كما ضغت ذلك في موضع آخر - «كل الكائنات الحية تحب أن تشعر بالرضا عن نفسها». [٥٤] إنها تضغط على نفسها لتعظيم هذا الشعور، وقد لاحظ الفلاسفة هذا منذ زمن بعيد، فيبدو الأمر وكأن قلب الطبيعة يخفق في توسعه الذاتي البهيج، وعندما نصل بهذا التوسع إلى مستوى الإنسان، تصبح هذه العملية مثيرة جداً للاهتمام. إن التوسع في الإنسان يكون شديداً وغير محدد تقريباً، فهو يستطيع التوسع عضوياً ورمزياً. يتخذ هذا التوسع هيأة الدافع الإنساني الهائل للشعور بفعل «الصواب» التام تجاه نفسه وعالمه. قد تبدو طريقة الحديث غير المتقنة هذه إيجازٌ لما يحاول الإنسان فعله وسبب تعلق الضمير بقدره. إن الإنسان هو الكائن الحي الوحيد في الطبيعة المقدر له أن يفهم ما الذي يعنيه فعلاً الشعور بفعل «الصواب».

لكن فوق كل هذا العبء الاستثنائي، سعت الطبيعة حتى تُصعّب على الإنسان الشعور بـ«الصواب» بطريقة واضحة. وهنا يجب التعرف على مفارقة يبدو أنها تكمن في صميم الحياة العضوية وتُشحذ بشكل خاص في الإنسان. تأخذ المفارقة هيأة حافزين أو دافعين يبدوان وكأنهما جزء من وعي الكائن ويشيران إلى طريقين متعاكسين. على الجانب الأول، تحث الكائن رغبة جارفة للتعرف على السيرورة الكونية لكي يدمج نفسه مع بقية أجزاء الطبيعة. وعلى الجانب الآخر، يريد أن يكون فريداً، أن يبرز بوصفه شيئاً مختلفٍ ومنفصل. الدافع الأول، الرغبة في الاندماج وفقدان الذات في شيء أكبر، يتأتى من رعب الإنسان من العزلة، ومن أن يعود بخفي حنين متأبطاً طاقاته الواهنة وحدها؛ إنه يرتعد خوفاً لصغره ووهنه في مواجهة الطبيعة المتعالية. فلو استسلم لشعوره الطبيعي بالتبعية الكونية، ولرغبته في أن يكون جزءاً من شيء أكبر، فستحل عليه الطمأنينة والانسجام، وهذا ما يمنحه إحساساً بالتوسع الذاتي إلى أبعد حد، وبذلك يضاعف من كينونته، ويهبُ بالفعل شعوراً بالقيمة

المتعاليـة. وهذا هـو دافع أغابي(*) المسـيحي، الامتزاج الطبيعـي لحياة المخلوق مـع «حب الخلق» والذي يسـمو عليه. وكما يعبّر رانك، فإن الإنسـان يتوق إلى «شـعور القرابة مع المُطلق»، يريد أن «يُخلَّصَ من عزلته» وأن يصبح «جزءاً من كُلّ أكبر وأسمى». يحاول المرء الوصول فطرياً إلى ذات تقبع أبعد من ذاته حتى يعـرف من هو، ولكي يشـعر بانتمائه إلى الكون. قال رانـك قبل أن يكتب كامو كلـمات الاقتباس الافتتاحي لهذا الفصل بزمن طويل «لا سـبيل لعيش المرء إلا عبر اتحاد وثيق مع مثل أعلى إلهي يقيم خارج 'أنا' المرء».[٥٥]

إن قـدرة عمل رانك، التي مكنته من وضع صورة سـايكولوجية صدوقة للإنسـان مـن كل الجهات، تكمن في ربطـه للنظرة السريرية التحليلية النفسـية بالدوافـع الأنطولوجية الأساسـية للكائـن البشري. وبهـذه الطريقة، تعمق في دراسـة الدوافع البشرية قدر استطاعته وأسس علـم النفس الجماعة والذي كان علـم نفـس الوضع البشري بحق، والسـبب في ذلـك هو أننا اسـتطعنا أن نرى ما يسـميه المحللون النفسـيون بـ «التماهي» هـو رغبة طبيعيـة ملحة للانضمام إلى القوى السـاحقة التي تتجاوز المرء.[٥٦] وما التماهي في الطفولة سـوى حالة خاصـة لهذه الرغبة: فالطفل يوحد نفسـه مع ممثلي العملية الكونية، ما سـميناه بــ « التركيـز التحويلي» للرعب والجلالة والقوة. عندمـا يندمج المرء بالوالدين

(*) المحبـة في المسـيحية، وتعرف باسـمها اللاتيني: أغابي وهي كلمة من الكلـمات اليونانية التي تُرجـت إلى الإنجليزيـة بمعنـى المحبة، وهي الكلمة التي أصبحت تـستعمل بكثـرة في اللاهوت المسـيحي بمعنـى محبة الله أو المسيح للبشريـة. وفي العهد الجديد، تشـير هذه الكلمـة إلى محبة الله (العهد) للبشر، وكذلك الحب الإنسـاني المتبادل مع الله؛ ويمتد هذه المصطلح بالضرورة ليشـمل محبـة الرجـل لزميله. وقـد يعتقد كثيرون أن هذه الكلمـة تمثل الإلهية والتضحية المطلقة في سـبيل الآخرين والنشاط والحب الاختياري المدروس. وعلى الرغم من أن الكلمة ليس لها دلالات دينية محـددة، فقد اسـتُعملت الكلمة من قبل مجموعـة متنوعة من المصادر المعـاصرة والقديمة، بما فيها كُتاب الكتاب المقدس والكُتاب المسيحيون. وقد استعمل الفلاسفة اليونانيون في عصر أفلاطون وغيره من الكتاب القدماء أشـكالاً من هذه الكلمة للدلالة على محبة الزوج أو الأسرة، أو التعلق بنشـاط معـين، مقارنة مع كلمة فيليا (وهـي العاطفة التي يمكن أن تدل عـلى الصداقة أو الأخوة أو التعلـق غـير الجنسي عمومًـا) وكلمة إيروس، وهـي العاطفة ذات الطابـع الجنسي. وقد عرف توماس جاي أورد كلمة أغابي بأنها «اسـتجابة متعمدة لتشـجيع السـعادة عند الاستجابة للكلمات التي تسبب الحزن.» (المترجم)

اللذين يسموان بذاتها وبالمجموعة الاجتماعية فإنه يحاول، بمعنى ما، أن يعيش في نطاق أوسع يشتمل على المعنى. لو فشلنا في فهم هذه النقطة فسنخفق في فهم تعقيد مفهوم البطولة؛ سنفتقد الفهم التام الذي تقدمه هذه النقطة حول المرء، وهو فهم لا يقتصر وجوده في تعزيز القوة التي حصّلها المرء عبر السمو على ذاته فحسب، بل فهم انغماس كينونته بكليتها في الفرح والحب. إن دافع الخلود ليس انعكاساً بسيطاً ناشئاً عن قلق الموت، بل سعي كيان المرء بأكمله نحو الحياة. لربما وحده هذا التوسع الطبيعي من يمكنه تفسير سبب عدّ التحويل ولعاً كونياً.

من هذا المنظور، نفهم أيضاً فكرة الإله بوصفها تحقيقاً منطقياً لجانب «أغابي» من طبيعة الإنسان. يبدو أن فرويد قد ازدرى «أغابي» كما ازدرى الدين الذي يعظ لـ «أغابي»، لقد أعتقد بأن تعطش الإنسان لإلهٍ في السماء يمثل كل ما هو غير ناضج وأناني في الإنسان: عجزه وخوفه وجشعه للحصول على أكبر قدرٍ ممكن من الحماية والرضا. بيد أن رانك فهم أن فكرة الإله لم تكن مجرد انعكاس للخوف الأناني والتطيري، كما ادّعى المتشائمون والواقعيون، بل على العكس، إن فكرة الإله تمثل ثمرة التوق للحياة الحقيقية وجسراً للبلوغ كثافة المعنى- كما عرّفنا وليام جيمس.[٥٧] يبدو الأمر وكأن عنصر الخضوع في الانتماء البطولي متأصل في قوة الحياة نفسها، سرٌ من الأسرار السامية للحياة المفطورة بحق. يبدو وكأن قوة الحياة تسمو إلى ما هو أبعد من الأرض نفسها، وهذا أحد الأسباب التي جعلت الإنسان يضع الإله دائماً في السماوات.

قلنا إنه يستحيل على الإنسان أن يشعر بـ «الصواب» بأي طريقة مباشرة، والآن يمكننا أن نعرف السبب. لا يعتمد الإنسان في توسيع شعوره الذاتي على «أغابي» والاندماج به، بل على الدافع الأنطولوجي الآخر «إيروس»، الرغبة المضطرمة في المزيد من الحياة والمزيد من التجارب المثيرة ولتطوير القوى الذاتية ولتطوير سمة التميز في الكائن الفردي، إضافة إلى دافع البروز والتألق في الطبيعة. فالحياة، في نهاية المطاف، تحدٍّ للكائن وفرصة سحرية للنماء، أما من الناحية السايكولوجية فالحياة هي الرغبة في التفرد: فكيف أدرك هباتي المميزة،

وأقدم مساهمتي الخاصة في هذا العالم عبر توسعي الذاتي؟

والآن نفهم ما يمكن أن نسميها مأساة الكائن أو المأساة الأنطولوجية التي تقتصر على الإنسان: فإذا استسلم لـ «أغابي» فهو يخاطر بالفشل في تطوير ذاته وفي تطوير مساهمته الفعالة في الحياة. وإذا عمل على توسيع «إيروس» بإفراط فهو يخاطر بعزل ذاته عن التبعية الطبيعية، عن ارتباطه بكيان أكبر، فيصير بعيداً عن قوة الشفاء الكامنة في الامتنان والتواضع اللذين يجب أن يشعر بهما بشكل فطري؛ لأنه قد خُلق ومُنح فرصة تجربة الحياة.

هكذا يعاني الإنسان من التوتر المطلق لهذه الثنائية، فالتفرد يعني ضرورة أن يعارض الكائن البشري ذاته مع باقي عناصر الطبيعة. التفرد هو ما يخلق بالتحديد العزلة التي لا يطيقها المرء، لكنه مع ذلك بأمس الحاجة إليها لكي يطور ذاته بشكل متميز. إن التفرد هو من يتسبب بهذا الشرخ الذي يصير عبئاً، وهذا العبء هو ما يبرز ضآلة المرء وتميزه في الوقت نفسه. هذا هو الذنب الفطري، والمرء يختبر هذا الذنب بوصفه «انعداماً لقيمته» أو «شعوراً بالسوء» واستياءً داخلياً مبهماً.[٥٨] والسبب في ذلك هو سببٌ واقعي، فبالمقارنة مع باقي عناصر الطبيعة، يبدو الإنسان كائناً لا يمكن إرضاؤه، كائناً ينخره الخوف والضعف.

تصبح المشكلة هي كيفية التخلص من هذا الشعور بالسوء، من هذا الذنب الفطري، وهذا في الواقع مسعى يعاكس موقف المرء إزاء الكون. إنه مسعى لتحقيق الضخامة الذاتية والقيمة والصلابة: كيف يكون المرء أكبر وأفضل مما هو عليه في الواقع. إن أساس الرغبة في الصلاح هو أن تكون شيئاً ذا قيمة، شيئاً يدوم.[٥٩] يبدو أننا ندرك هذا الأمر بشكل بدهي عندما نهدئ من روع أطفالنا إذا ما روادتهم كوابيس أو مخاوف أخرى، نخبرهم ألّا يقلقوا وأنهم «صالحون» وأن لا شيء بمقدوره أن يمسهم بسوء وما إلى ذلك، فالصلاح إذن يساوي الآمان والحصانة الاستثنائية. قد نقول إن الدافع الأخلاقي يتأسس كلياً على الوضع المادي للكائن، فالإنسان أخلاقي؛ لأنه يحس بوضعه الحقيقي وبما يتربص به، وهذا ما لا تشعر به الحيوانات الأخرى. إن الإنسان يكرس

الأخـلاق في محاولـة منه لتحقيق الانتـماء والتخليد الاسـتثنائيين في الكون عبر طريقتـين؛ تتمثـل الأولى في تغلبـه عـلى الوضـع السـيئ (عجـزه وعـدم أهميته ومحدوديتـه) عن طريق الامتثـال للقواعد التي وضعها ممثلو السـلطة الطبيعية (موضوعـات التحويـل)، وبهـذه الطريقة يتم ضـمان انتمائه الآمـن. وهذا أمر طبيعـي أيضـاً؛ فنحن نخبر الطفل أنـه إذا ما كان صالحاً فـلا داعٍ للخوف. أما الطريقـة الثانية فتتمثـل في محاولة التغلب على وضعه السـيئ عبر تطوير موهبة بطولية قيّمة، حتى يصبح استثنائياً للغاية.

ألم نتسـاءل، لمـاذا يكون عدم الرضـا المُعذِب- هذا النقد الذاتي المسـتمر- سمة من سمات الإنسان الرئيسة؟ إنها الطريقة الوحيدة التي يتغلب عبرها على محدوديتـه العاجـزة المتأصلة في وضعـه الحقيقي. إن الديكتاتوريين وقساوسـة الإحياء الديني والسـاديين يعرفون أن الناس يحبون أن يُجلدوا بسياط الاتهامات لانعـدام قيمتهـم؛ لأن ذلك يعكس ما يشـعرون بـه حقاً إزاء أنفسـهم. فليس السـادي هو من يخلق مازوخياً، وإنما يجده مُعداً لذلك سـلفاً. وبذلك، يُعرض عـلى الناس طريقة للتغلب على عدم كفائتهم: فرصة لإضفاء الطابع المثالي على الذات، ولرفعها إلى مسـتويات بطولية فعلاً. يقيم الإنسـان بهذه الطريقة علاقة تكاملية مع نفسـه بما يتناسـب مع وضعه. ولذلك ينتقد ذاتـه؛ لأنه لا يرقى إلى المُثل العليا البطولية التي يريد أن يحققها في نفسه ليكون كائناً مهيباً بحق.

يمكنـك رؤيـة أن الإنسـان يرغـب بالمحـال، يريـد أن يخسر عزلتـه وأن يحافـظ عليهـا في الوقت نفسـه. يضيـق ذرعاً بإحسـاس الانفصـال، على أنه لا يقبل بتشـديد الخنـاق على طاقاته. يرغب بالتوسـع عبر الاندمـاج مع الأقوياء الذين يتسـامون عليـه، ولكنه يرغب بالبقاء منفرداً ومنعـزلاً عن الآخرين بينما يحقق هذا الاندماج، ليعمل على توسـيع ذاتـه في إطار ضيق. بيد أن هذا العمل الفذ يبدو عصياً على التنفيذ؛ لأنه يتسـتر على التوتر الحقيقي الذي يكتنف هذه الثنائيـة. من الجـلي أن المرء لا يسـتطيع أن يندمج مع قـوة شيءٍ آخر وأن يعمل عـلى تطويـر ذاته في الوقت نفسـه، مهما يكن فالأمر لا يخلو مـن التناقض وقدرٍ من إيهام الذات. لكن بإمكان المرء أن يتحايل على هذه المشكلة بطريقة واحدة،

إن جاز لنا القول، فبإمكان المرء أن «يتحكم بحدة التناقض». بإمكانك محاولة اختيار موضوع يسمو عليك، موضوع يستوعب انتقادك لذاتك أو سبغك صفة المثالية على ذاتك.[٦٠] بعبارة أخرى، أن تعمل على إبقاء الموضوع الذي يسمو على ذاتك في وضع تشعر فيه بالأمان على ذاتك. إن الاستعمال الرئيس لظاهرة التحويل، لما يمكننا أن نسميه بطريقة أفضل «بطولات التحويل»، هو ممارسة بطولة آمنة. نلاحظ في هذا النوع من التحويل كيف تمتد ثنائية الدوافع الأنطولوجية إلى قلب مشكلة ظاهرة التحويل ومفهوم البطولة، ونحن الآن في وضع يمكننا من تلخيص هذه القضية.

التحويل بوصفه دافعَ البطولة الأسمى

إن الهدف وراء نقاشنا الموجز عن الدوافع الأنطولوجية هو أن نوضح بشكل قاطع كيف يرتبط التحويل بأسس الحياة العضوية. يمكننا الآن أن نفهم تماماً مدى الخطأ في النظر إلى التحويل بطريقة ازدرائية تماماً مع أنه يحقق هذه الدوافع الجوهرية نحو الكمال البشري. يحتاج الإنسان إلى حقن حياته بالقيمة حتى يتمكن من وصفها بالحياة «الكريمة»، عندها، يمثل موضوع التحويل الفِتشية الفطرية لرغبات الإنسان ومساعيه. مرة أخرى، ندرك روعة «موهبة» التحويل. إنها شكل من أشكال الفِتشية الخلاّقة، البؤرة التي تستمد منها حياتنا القوى التي تحتاجها وتريدها. وما الذي يرغب به الإنسان أكثر من قوة الخلود؟ كم سيكون رائعاً ويسيراً أن نتمكن من حمل جُلّ كفاحنا لتحقيق الخلود وجعله جزءاً من تواصلنا مع كائن بشري واحد. بوجودنا على سطح هذا الكوكب، لا نعرف ما الذي يريده منا هذا الكون أو ما الذي يستعد لمنحنا إياه؛ كما لا نملك إجابة للسؤال الذي أزعج كانط عن ماهية واجبنا الأخلاقي، وما يجب علينا فعله على هذه الأرض. نعيش في ظلام دامس، لا نعرف فيه من نحن ولِمَ نحن هنا، ولكننا نعرف على الرغم من ذلك أن وجودنا لا يخلو من قدر من المعنى. وعليه، ما التصرف الأكثر طبيعية من حمل هذا اللغز المحيّر الذي يفوق الوصف وتبديده فوراً عبر تقديم منجزات أعمالنا البطولية إلى كائن بشري

آخر، ومعرفة ما إذا كانت هذه المنجزات البطولية جيدة بما فيه الكفاية لتكسبنا الخلود أم لا. إذا كانت هذه المنجزات سيئة، فنحن سنعرف ذلك عبر ردود أفعال الشخص الآخر، وبذلك يمكننا تغييرها على الفور. أوجز رانك شرح هذه المسألة الجوهرية في فقرة غنية وتركيبية على نحو بارز:

«ها نحن أمام مشكلة الخير والشر الأزلية التي تحدد جدارة المرء بالخلود، عبر المغزى العاطفي المتمثل في أن يكون المرء محبوباً أو مكروهاً من الشخص الآخر. على هذا المستوى... تتقولب الشخصية وتتشكل وفقاً للحاجة الضرورية لإرضاء الشخص الآخر الذي ننصّبه «إلهاً» لنا، والذي لا نتحمل استياءه أو استياءها... جُل تحريفات الذات، بسعيها المحموم الزائف للكمال و «انتكاساتها» التي لا يُمكن تفاديها عند ارتكاب فعلٍ سيئ، ما هي إلا نتيجة لهذه المحاولات التي تروم إسباغ الطابع البشري على الحاجة الروحية للصلاح».(٦١)

كما سنرى في الفصول القادمة، فللمرء أن يغذي هويته ويوسعها عبر كل أنواع «الآلهة»، تلك التي تسكن في النعيم أو في الجحيم. تتحدد طبيعة حياة المرء عبر الكيفية التي يحل فيها إشكالية توقه الفطري لتوسيع الذات والإحساس بأهميتها. يمنح تحويلُ الأفعالِ البطولية المرءَ ما يحتاجه بالضبط: قدر معين من الفردانية واضحة الحدود، ونقطة مرجعية محددة لفعل الصلاح، وكل ذلك يجري ضمن مستوى آمن معين من الأمان والسيطرة.

لو كانت بطولات التحويل آمنة فربما سنعتقد أنه أمر مُهين، فالبطولة تُعرف بتحديها للسلامة، بيد أن ما نحاول الإشارة إليه هو أن كل مساعينا لبلوغ الكمال، وتحريفاتنا وتقلباتنا بغية إرضاء الآخر هي ليست بالضرورة وضيعة أو غير سوية. إن ما يجعل بطولات التحويل ظاهرة مهينة هو أن طريقة عمل هذا التحويل تكون انعكاسية ولا واعية، ولا تخضع لسيطرة المرء كلياً. إن المعالجة التحليلية النفسية هي من تُعنى بهذه المشكلة. وفيما يتجاوز ذلك، فإن الآخر هو قدر الإنسان الفطري. إنه مجبر على التركيز على مُنجزه لاستحقاق مرتبة الصلاح بين رفاقه، بما أنهم يشكلون محيطه المباشر المفروض عليه، ليس

بالمعنى المادي أو التطوري الذي تحتشد فيه المخلوقات المتشابهة، لكن بالمعنى الروحي. إن الكائنات البشرية هي المخلوقات الوحيدة التي تدخّلت لصياغة المعنى، وبعبارة أخرى فإنها قدمت المعنى البشري الوحيد الذي نعرفه. كتب يونغ بعض الصفحات عن ظاهرة التحويل ببراعة لافتة، وقد رأى أن الرغبة بالتحويل شديدة وفطرية لدرجة أنه وصفها ب «الغريزة»- «ليبيدو القربى»، فهو يقول: إنه لا يُمكن إشباع هذه الغريزة بأي طريقة مجردة:

«فهي ترغب بالعلاقة البشرية، وهذا هو جوهر ظاهرة التحويل برمتها، ويستحيل التخلص منها؛ لأن العلاقة مع الذات هي في الوقت نفسه علاقة مع قريننا الإنسان...»[٦٢]

قبل قرن من الزمن، صاغ هيرمان ملفيل الفكرة نفسها على لسان آهاب:

«اقترب! قف بقربي يا ستاربك؛ دعني أمعن النظر في عين بشرية؛ وهو أمر أفضله بكثير على التحديق في البحر أو السماء؛ وأفضله على التحديق في الرب. عبر هذه الأرض الخضراء، وعبر هذا الحجر المتوهج! هذه هي المرآة السحرية يا صاحبي؛ أرى زوجتي وصغيري في عينيك».[٦٣]

لاحظ اللاهوتي مارتن بوبر على نحو رائع معنى حاجة المرء إلى أقرانه الآخرين لتأكيد ذاته، وأطلق على هذه الحاجة «تخيل ما هو حقيقي»، حيث يرى في الآخر سيرورة الحياة التي تسمو بذاتها، والتي تمد ذات المرء بالقوت الذي تحتاجه.[٦٤] ومن منظور نقاشنا سالف الذكر، يمكننا القول إن موضوع التحويل يشتمل على روعته الفطرية الخاصة والصفات العجائبية، وبذلك يشعرنا بأهمية حياتنا إذا ما استسلمنا لها. والمفارقة إذ ذاك تكمن في أن خضوع التحويل لـ «حقيقة الآخر»، حتى لو كانت حقيقة كيانه المادي فحسب، يمنحنا شعوراً يصادق على بطولتنا. فلا عجب عندها إذا ما قال يونغ إنها ظاهرة «يستحيل التخلص منها».

ولا عجب أيضاً، وللمرة الأخيرة، في أن يكون التحويل ولعاً كونياً، فهو يمثل محاولة طبيعية للتشافي والتكامل عبر التوسع الذاتي البطولي في «الآخر». يمثل التحويل الواقع الأكبر الذي يحتاجه المرء، وهذا هو السبب في قول فرويد

وفرينـزي سـلفاً إن التحويـل يمثل معالجة نفسـية، «محاولات المريـض الذاتية لمعالجـة نفسـه».[٦٥] يخلق الناس الواقـع الذي يحتاجونه لاكتشـاف ذواتهم. قد لا تكـون الآثار المترتبة على هذه الملاحظات ظاهـرة للعيان على الفور، ولكنها تبدو هائلة بالنسـبة إلى نظرية التحويل. وعليه، إذا كان التحويل يمثل السـعي البطولي الفطري لـ «كيان يسمو على الذات»، ويمنح الذات مصداقية ما، وإذا كان النـاس بحاجة لهذه المصداقيـة لغرض العيش، فإن نظـرة التحليل النفسي للتحويـل بوصفه إسـقاطاً غـير واقعي تعدّ لاغيـة.[٦٦] إن الإسـقاط ضروري ومرغوب فيه لغرض تحقيق الذات، وإلا سيُسـحق الإنسان تحت وطأة شعوره بالوحدة والانفصال ويُهمش تحت وطأة عبء حياته. وكما رأى رانك بحكمة، فالإسـقاط ضروري للفرد للتحرر من العبء، فليس بمقدور الإنسـان أن يحيا منغلقـاً عـلى ذاته ولذاته. عليه أن يُسـقط معنى حياته ومعناهـا وحتى توبيخها أمـام كائـن أعلى غير أرضي. لم نخلق أنفسـنا، بيـد أننا عالقون مع أنفسـنا. من الناحيـة الفنية، نقول إن التحويل هو تحريف للواقـع، ولكننا نرى الآن أن لهذا التحريـف بُعـدان: التحريف بمقتضى الخـوف من الحياة والمـوت، والتحريف بمقتضى المحاولة البطولية لضمان توسـع الـذات وتأمين علاقة حميمة بين ذات المـرء الباطنية والطبيعـة المحيطة به. وبصياغة أخرى، تعكـس ظاهرة التحويل الوضع البشري برمته وتثير السؤال الفلسفي الأهم عن هذا الوضع.

مـا مقـدار مـا يمكن للانسـان قضـمه مـن «الواقع» مـن دون أن يجنح إلى تضييقه إلى حد التشـويه؟ لو كان رانك وكامـو وبوبر على حق، فليس بمقدور الإنسـان أن يقـف وحيداً، بل هو مجبرٌ دائماً على مدّ يـده لطلب النجدة. إذا كان التحويل وظيفة طبيعية للبطولة، وإسـقاطاً ضرورياً لاستسـاغة الحياة والموت والذات، فسـيكون السـؤال هـو الآتي: ما الإسـقاط الخلاّق؟ مـا الوهـم الذي يعمل على تعزيز الحياة؟ إنها أسئلة تأخذنا بعيداً عن نطاق هذا الفصل، وسنرى امتداد هذه الأسئلة في جزئنا الختامي.

الفصل الثامن

أوتو رانك وإطباق التحليل النفسي على كيركغارد

> يبدو صعباً على الفرد إدراك أن هناك انقساماً بين الاحتياجات الروحية والاحتياجات البشرية البحتة، وإن أمر إرضاء أو إشباع أي من هذه الاحتياجات يجب أن يتحقق في حقول مختلفة. بصفة عامة، نجد أن الجانبين متشابكان على نحو ميؤوس منه في العلاقات الحديثة، حيث يقيم أحد الأشخاص حكماً شبيهاً بالإله ليحكم على الصالح والطالح في الشخص الآخر. على المدى الطويل، تصبح هذه العلاقة التكافلية محبطة لكلا الطرفين، فأنْ تكون إلهاً أو تكون عبداً بكل ما للكلمة من معنى، هو أمرٌ لا يطاق على حد سواء.
>
> أوتو رانك(١)

ما أن نلقي نظرة على التأريخ حتى نلاحظ أن الحضارة لطالما ما استحوذت على وعي المخلوق، فهي تعارض الطبيعة وتتجاوزها. إن الحضارة في قصدها الصميمي هي إنكار بطولي للمخلوقية، ولكنْ هناك تباين في مدى فعالية هذا الإنكار من عصر إلى آخر. تحت ظُلّة صورة العالم اليهودي-المسيحي، عاش الإنسان بأمان بوصفه جزءاً من كيان كلي أكبر؛ ولنصغ الأمر بكلماتنا، فإن

بطولة الإنسان الكونية كانت واضحة ومخططاً لها بالكامل. جاء الإنسان من العالم الـ(لامرئي) للعالم المرئي بفعل الرب، وأدى فريضته تجاه الرب بأن عاش حياته بكرامة وإيمان، فالزواج فريضة والإنجاب فريضة، ناذراً حياته بكليتها- كما فعل المسيح- للرب. وبالمقابل، فإن الرب يتقبل منه ويجازيه بالحياة الأبدية في البعد الـ(لامرئي). ولم يكن مهماً أن الأرض كانت وادٍ للدموع وللمعاناة الفظيعة وغياب التكافؤ والتفاهة اليومية المخزية والمذلة والسقم والموت، مكاناً لا يشعر فيه الإنسان بالانتماء، «المكان الخطأ»، كما قال شيشرون،[٢] مكاناً لا يتوقع فيه الإنسان تحقيق شيءٍ لنفسه. قلما كان هذا الأمر مهماً؛ لأن الأرض خدمت الرب ولذلك فإنها ستخدم خادم الرب من بعده. بعبارة أخرى، كانت بطولة الإنسان الكونية مضمونة، حتى لو كان هذا الإنسان معدوم القيمة. هذا هو الإنجاز الأكثر إلفاتاً للنظر لصورة العالم المسيحي، عالمٌ يأخذ العبيد والعاجزين والحمقى والبلهاء والأقوياء ويجعل منهم أبطالاً مطمأنين، ويُقضى هذا الأمر بسهولة عبر التخلي عن هذا العالم مقابل بُعد آخر للأشياء، بعد يسمى النعيم. أو يمكننا القول بالأحرى: إن المسيحية تستحوذ على وعي المخلوق، أكثر الأشياء التي حاول الإنسان إنكارها، وتجعل من هذا الوعي شرط بطولته الكونية.

الحل الرومانسي

بمجرد أن ندرك ما الذي فعله الحل الديني، يمكننا أن نفهم كيف حشر الإنسان نفسه في وضع بغيض، فما زال الإنسان بحاجة إلى الشعور بالبطولة، وبأن لحياته قيمة في المخطط الأكبر؛ عليه أن يكون «صالحاً» على نحو خاص من أجل شيء خاص ومميز حقاً. وكذلك، لا يزال عليه أن يتحد بمعنىً ما أسمى ويستحوذ على الذات، بكل ثقة وامتنان- وهذا ما رأيناه في الدافع الكوني للتوحد بأغابي. لكن، لو لم يعد يمتلك إلهاً، فأنّى له أن يفعل ذلك؟ لاحظ رانك، أن «الحل الرومانسي» كان واحداً من الحلول الأولى التي خطرت في ذهن الإنسان: لقد ثبّت رغبته المضطرمة في البطولة

الكونية على شـخص آخر في هيأة الكائن الذي يمثل الحب [وسنشـير إليه فيما بعد بموضوع الحب]،[3] فيصير يبحث عن التمجيد الذاتي الذي يحتاجه بطبيعتـه الباطنية في شريكه المعشـوق، وبذلك يصبـح الحبيب المَثل الرباني الذي يتم عبره إشـباع حياة المرء. في هذه المرحلة، تصبح كل الاحتياجات الروحية والأخلاقية مركزّة في فرد واحد، فالروحانية التي كانت تشـير في السـابق إلى بعد آخر من الأشـياء، أُنزلت الآن إلى هذه الأرض وتجسـدت عـلى هيأة كائن بشري آخر يحظـى بالفردانية. لم يعد حتـى الخلاص يرتبط بفكـرة تجريدية على غرار الإله، بل يمكن البحث عنه «في تقديس الآخر»، وهـذا ما يمكننا تسـميته بـ «التحويل التقديسي». وبهذا، يعيش الإنسـان الآن في «كـون يتألـف من اثنين».[4] ومما لا شـك فيـه، كان هنالك، وعلى مـدار التأريخ، قـدرٌ مـن التنافس بين مواضيـع الحب البشريـة ومواضيع الحب الإلهية، وهنا نفكر في علاقة أبيلار وإلواز، والسـيبياديس وسـقراط أو حتى في أغنية سليمان. لكن الاختلاف الرئيس هو أن الشريك الإنساني في المجتمـع التقليـدي لا يحتكر في نفسـه البعد الكلي للألوهيـة، بينما يفعل ذلك في المجتمع الحديث.

في حالـة نزوعنا إلى نسـيان مدى ألوهية موضـوع الحب، فإن الأغاني الشـعبية تعمل عـلى تذكيرنا بهذا المدى باسـتمرار. تنبِئُنا هـذه الأغاني بأن الحبيب هو «موسم الربيع» و«وهج الملائكة» بعينين شبيهتين بـ «النجوم»، وأن تجربة الحب ستكون «إلهية» و«كأنها الفردوس» نفسه، وهلم جرا. من المؤكد أن أغاني الحب الشـعبية ورثت هـذا المحتوى من العصور القديمة، ومن المرجح أنها ستسـتمر بحمل هذا الإرث طالما ظل الإنسـان ثَدياً ومن عائلة الرئيسـات (القرود). تعكس هذه الأغـاني تعطش المخلوق البشري لخوض غمار تجربة حقيقية أو لهفة عاطفية جدية. وبيت القصيد أنه لو كان موضـوع الحب (الحبيب) هو الكمال الإلهي، فعندها تسـمو ذات المرء عبر ربط قدرها بهذا الموضوع. يقيم المرء وزناً لسـعيه في بلوغ الكمال؛ بمقدور المرء السـعي لتطهير كل صراعاته الداخليـة وتناقضاته، مع كثير من أوجه

الشعور بالذنب عبر تحقيقه المثالي للكمال. وهذا ما يغدو «مسوغاً أخلاقياً حقيقياً في الآخر».[٥] يشبع الإنسان الحديث رغبته بالتوسع الذاتي عبر موضوع الحب كما أشبعها سابقاً عبر الإله: «إن الإله بوصفه تمثيلاً لإرادتنا لا يصدنا إلا حينما نرغب نحن بذلك، وكذا يفعل الحبيب الذي يخضع نفسه طواعية لإرادتنا».[٦] وباختصار، يصبح موضوع الحب إلهاً. وكما تقول كلمات أغنية هندوسية «حبيبي مثل إله؛ إذا ما ارتضاني سيكون لوجودي قيمة». وبذلك، لا يبدو غريباً استنتاج رانك المتمثل في أن علاقة الحب عند الإنسان الحديث هي مشكلة دينية.[٧]

بفهم هذه القضية، قُدّر لرانك أن يحرز تقدماً كبيراً متجاوزاً فرويد. اعتقد فرويد أن الاعتماد المعنوي للإنسان الحديث على شخص آخر كان ثمرة لعقدة أوديب، ولكن رانك يرى أن هذا الاعتماد كان استمراراً لمسعى أن يكون الإنسان «علة ذاته» ولإنكار مخلوقيته. كما هو الحال الآن، ولعدم وجود كونية دينية تتناسب مع هذا الإنكار، تشبث الإنسان بشريكه. مد الإنسان يده للـ «أنت »، للـ «الآخر»، عندما خبت نظرة العالم للمجتمع الديني الكبير الذي يرعاه الإله. وعليه، فإن اعتماد الإنسان الحديث على الشريك في علاقة الحب كان ثمرة لفقدان الأيديولوجيات الدينية، تماماً مثل اعتماده على والديه أو معالجه النفسي. فالإنسان بحاجة لشخص ما، و لـ «أيديولوجية فردية للتسويغ» لتحل محل «الأيديولوجيات الجمعية»[٨] أصبحت ماهية الجنسانية التي اعتقد فرويد أنها محور عقدة أوديب، مفهومة الآن: إنها مناورة وتحريف آخرَين، وسيلة لتلمّس الطريق نحو معنى حياة المرء. إن لم يكن لك إله في السماء، وهو بعدٌ لامرئي يعمل على تسويغ البعد المرئي، فحينذاك يجب عليك أن تأخذ ما في متناول يدك وتسخره لحل مشاكلك.

كما نعلم من تجربتنا الخاصة، فإن هذا الطريقة تهبُ منافع كبيرة وحقيقية. أيرزح الإنسان مرهقاً تحت عبء حياته؟ عندها ما عليه سوى أن يرمي بهذا العبء تحت قدمي شريكه المؤله. أمؤلمٌ أشد الإيلام هو

الوعي الذاتي؟ وشعور المرء بأنه فرد منفصل، ومحاولة خلق قدرٍ من المعنى من السؤال عن ماهية المرء والحياة، وما إلى ذلك؟ عندها بمقدور المرء أن يزيل كل هذا عبر خضوعه العاطفي للشريك، ونسيان الذات في غمرة الاهتياج الجنسي، وأن يبقى متحفزاً بشكل مدهش في التجربة. أمُرهَقٌ هو الإنسان بثقلِ إثم جسده ووزر طبيعته الحيوانية التي تهدد انتصاره على التفسخ والموت؟ هذا بالضبط ما تعالجه العلاقة الجنسية المريحة: ففي الجنس لا ينفصل الجسد عن الوعي، ولم نعد ننظر إلى الجسد بوصفه شيئاً غريباً عنّا، فبمجرد أن يقبل به الشريك كلياً بوصفه جسداً، يتلاشى وعينا بذاتنا ليتحد بجسدنا وبجسد الشريك ووعيه الذاتي. تذوب عناصر الوجود الأربعة في بوتقة واحدة وينتفي تفكك الأشياء وتنافرها: فكل شيء «طبيعي» وشغّال كما يجب ويتم التعبير عنه كما ينبغي - وبذلك فهو مترابط ومتناغم. وبينما تتكثف جهود المرء بمحو شعور الإثم يكتشف الجسد وظيفته الطبيعية المتمثلة بتوليد الأطفال. حينها، تعلن الطبيعة عن طهارة الإنسان، ويمسي من الملائم أن يمتلك الإنسان جسداً وأن يكون حيواناً إنجابياً.[٩]

لكننا نعلم أيضاً من التجربة أن الأشياء لا تجري بسلاسة أو بوضوح بالغين، والسبب ليس ببعيد لمن يريد التعرف عليه، فهو يقبع في صميم المفارقة التي تحكم المخلوق: مفارقة أن الجنس للجسد وأن الجسد للموت. وكما يذكّرنا رانك، فهذا هو معنى الرواية الإنجيلية عن نهاية الفردوس، عندما حل الموت على العالم بعد اكتشاف الجنس. كما هو الحال في الأساطير الإغريقية أيضاً، لا يمكن فصل إيروس عن ثانتوس؛ فالموت هو الأخ التوأم الطبيعي للجنس.[١٠] دعونا نتأمل هذا الوضع للحظة؛ لأنه مركزي في فشل الحب الرومانسي بوصفه حلاً لمشاكل الإنسان، إضافة إلى دوره الكبير في خيبة الإنسان الحديث. عندما نقول إن الجنس والموت توأمان، فإننا نفهم الأمر على مستويين في أقل تقدير. المستوى الأول، هو المستوى الفلسفي البيولوجي، فالحيوانات التي تُنجب، تموت، حيث ترتبط حياتها

القصيرة نسبياً بطريقة ما بعملية إنجابها. لم تقهر الطبيعة الموت عبر خلقها كائنات عضوية أبدية الحياة، بل بوهبها الكائنات الفانية إمكانية التكاثر. ومن الناحية التطورية، يبدو أن التكاثر أتاح للكائنات المعقدة أن تحل محل الكائنات البسيطة المنشطرة ذاتيا شبه الخالدة حرفياً.

لكن الإنجاب الآن يمثل مشكلة للإنسان. فلو كان الجنس هو تحقيق لدوره بوصفه حيواناً من بين باقي الأنواع، فهذا يذكره بأنه نكرة وليس سوى حلقة في سلسلة الوجود، قابلة للاستبدال مع أي حلقة أخرى، ويمكن الاستغناء عنها. وبذلك، يمثل الجنس وعي النوع، ومن ثم، هزيمة على صعيد الفردانية والشخصية. لكنها ليست سوى الشخصية التي يرغب الإنسان في تطويرها: الفكرة التي تصوره بطلاً كونياً مميز يتحلى بمواهب مميزة. لا يريد أن يكون مثل سائر الحيوانات التي تنزّ جنسياً على بعضها بعضاً فحسب، فهذا الفعل لا يمثل المعنى الإنساني أو مساهمته المميزة فعلاً لحياة العالم. منذ البدايات الأولى، مثّل الفعل الجنسي نفياً مضاعفاً؛ نفياً بموت الجسد وبموت الهبات الشخصية المميزة. هذه النقطة حاسمة لأنها تفسر وجود المحرمات الجنسية في صميم المجتمع البشري منذ البدايات الأولى، فهذه المحرمات تؤكد انتصار الشخصية البشرية على تماثلها مع الحيوان. بواسطة فرضه قواعد معقدة لإنكار الجنس ذاتياً، كان الإنسان قادراً على فرض خريطة وقيود ثقافية للخلود الشخصي على الجسد الحيواني. لقد استحدث الإنسان المحرمات؛ لأنه كان بحاجة للتغلب على الجسد، مضحياً بالملذات الجسدية مقابل اللذة الأسمى: تخليد الذات بوصفها كياناً روحياً طوال الأبدية. وهذا هو البديل الذي وصفه جيزا روهيم بحق عندما أبدى ملاحظته الثاقبة عن سكان أستراليا الأصليين: «إن كبت وكظم المشهد البدائي هما أساس الطقوس (الطوطمية) والدين»،[11] وهذا يعني إنكار الجسد بوصفه حاملاً للحياة البشرية المميزة.

وهذا ما يوضح سبب نفور الناس من الجنس، وسبب استيائهم من أن

يتم اختزالهم جسدياً، وسبب فزعهم إلى حدٍ ما من الجنس؛ فالجنس يمثل مستويين من نفي الذات. إن مقاومة الجنس هي مقاومة للقدر الحتمي. وفيما يخص هذا الأمر، كتب رانك إحدى أكثر فقراته براعة، فقد لاحظ أن الصراع الجنسي هو صراع عالمي؛ لأن الجسد مشكلة عالمية بالنسبة إلى كائن محتوم بالموت. يشعر الإنسان بالإثم تجاه الجسد؛ لأن الجسد قيد ويلقي بظلاله الدائمة على حريتنا. رأى رانك أن هذا الإثم الطبيعي بدأ في مرحلة الطفولة وتمخضت عنه تساؤلات أقلقت ذهن الطفل عن الأمور الجنسية. أراد أن يعرف سبب شعوره بالإثم؛ وأكثر من ذلك، أراد من الوالدين إخباره أن شعوره بالإثم له ما يسوغه. هنا علينا أن نُذّكر أنفسنا بوجهة النظر التي استعملناها في الجزء الأول لتقديم مشكلة الطبيعة البشرية. لاحظنا أن الطفل يقف عند مفترق طرق الثنائية البشرية، فهو يكتشف أن له جسداً آثماً، ويتعلم أن هناك نظرة ثقافية كاملة للعالم ستمنحه فرصة للتغلب على هذا الجسد. إن التساؤلات التي يطرحها الطفل عن الجنس لا تتمحور حول الجنس نفسه في الأساس، ولكنها تتمحور حول معنى الجسد والرعب المتأتي من العيش بجسد. وبذلك، عندما يقدم الوالدان أجوبة بيولوجية صريحة عن التساؤلات الجنسية، فهما لا يجيبان عن سؤال الطفل بتاتاً، فهو يريد أن يعرف السبب وراء امتلاكه جسداً، ومن أين جاء هذا الجسد؟ وماذا يعني للكائن الواعي بذاته أن يكون مقيداً بهذا الجسد؟ فالطفل يسأل عن سر الحياة المطلق، لا عن تكنيك الجنس. يرى رانك أن هذا يفسر سبب معاناة البالغين من المشاكل الجنسية بالقدر نفسه الذي يعانيه الطفل، فيقول «إن الحل البيولوجي للمشكلة البشرية هو الآخر غير كافٍ ولا يثلج صدر البالغين كما هو حال الأطفال».[١٢]

إن الجنس هو «حل مخيب لمعضلة الحياة»، وإذا قبلنا به حلاً ناجعاً، فنحن نكذب على أنفسنا وعلى أطفالنا. ومن هذا المنطلق، يعلق رانك بشكل رائع على «التربية الجنسية» وكونها مجرد تمنٍ وعقلنة وتظاهر، فنحن نحاول أن نؤمن بأننا لو أعطينا دروس في تكنيكات الجنس فإننا نعمل

على تبديد الغموض الذي يكتنف الحياة. ربما نقول إن الإنسان الحديث يحاول أن يستبدل الرهبة الجوهرية والحيرة بكُتيب تحت عنوان «كيف نفعل ذلك».[١٣] ونحن نعرف السبب: فلو حجبتَ سر الخلق بطرق متلاعبة بشرية سهلة، فأنت تنفي شعور الذعر من الموت الذي ينتظرنا لا محالة كوننا حيوانات جنسية. يذهب رانك بعيداً ليستنتج أن الطفل يتحسس هذا النوع من الكذب، فهو يرفض «التفسير العلمي الصحيح» للجنسانية، كما أنه يرفض أيضاً التفويض الذي يتضمنه هذا التفسير، والذي يقضي بالتمتع الجنسي من دون إحساس بالذنب.[١٤] أعتقد أن السبب وراء هذا الموقف قد يكون أنه لو أراد أن يكبر ليصبح بطلاً خالداً لثقافة ما، فيجب أن يكون له خصمٌ واضح، ولاسيما مع بداية مسعاه في أن يكون «علة لذاته». وبما أن الجسد هو المشكلة الواضحة، الجسد الذي يجب أن يتغلب عليه لكي يبني شخصية ثقافية مطلقة، يتحتم على الطفل، في مرحلة ما، أن يقاوم محاولة البالغين لإنكار أن الجسد هو الخصم. ربما نقول إن الطفل ما يزال ضعيفاً للغاية ليحمل عبء الصراع الناتج عن محاولة أن يكون صاحب شخصية وحيواناً في الوقت نفسه. إن قدرة البالغ على تحمل هذا العبء ضعيفةً أيضاً مثل قدرة الطفل، لكنه تمكن بمرور الوقت من تطوير آليات الدفاع والكبت والإنكار الضرورية التي تساعده على أن يتعايش مع مشكلة أن يكون خادماً لسيدين.

بعد هذا التذكير بالمشاكل الأساسية التي يعاني منها الطفل والبالغ التي تحدثنا عنها في الجزء الأول، آمل أن نتمكن من فهم جذور نقد رانك للنمط السايكولوجي «الرومانسي» الذي برز في العصر الحديث، ليتضح بعدها مقصدُهُ عندما يقول إن «الشخصية تتهشم جوهرياً عند الجنس وعبره».[١٥] وبعبارة أخرى، لا يمثل الشريك الجنسي، وليس بمقدوره أن يكون، حلاً تاماً ودائماً للمعضلة البشرية.[١٦] يمثل الشريك ضرباً من ضروب الرضا في التحرر من الوعي الذاتي والشعور بالإثم، ولكنه يمثل في الوقت نفسه نفياً لشخصية الفرد المميزة. يمكننا القول إنه كلما كان

الجنس مجرداً من شعور الإثم كان أفضل، إلى حد معين فقط. في الحركة الهتلرية، شاهدنا الشقاء الذي نتج عندما حاول الإنسان الخلط بين عالمين، عندما حاول الظفر بانتصار قاطع على الشر، وبلوغ حالة من الكمال من غير الممكن بلوغها في هذا العالم، بل في عالم أكثر كمالاً. تنطوي العلاقات الشخصية على الخطر نفسه، المتمثل بخلط الوقائع الحقيقية للعالم المادي والصور المثالية للعوالم الروحية. قد يكون الحب الرومانسي وفكرة «كون يتألف من اثنين» محاولة حاذقة وخلاقة، ولكن، ولأنها تبقى امتداداً لمشروع أن يكون الإنسان «علة لذاته» في هذا العالم، يصبح الحب كذبةً محتومة بالفشل. لو كان بمقدور الشريك أن يصبح إلهاً فبمقدوره وبسهولة أن يصبح شيطاناً؛ وهذا أمر واضح. والسبب هو أن المرء يتقيد بتبعية موضوع الحب، ويحتاجه ليسوغ ذاته. يصبح المرء تابعاً محضاً لموضوع الحب، سواء أكان المرء يحتاج لهذا الموضوع بوصفه مصدراً للقوة بطريقة مازوخية، أم يحتاجه للشعور بقوة توسعه الذاتي عبر التلاعب السادي. في كلتا الحالتين، يكون موضوع الحب مقيّداً لتوسع المرء ذاتياً ومحتكراً له. وبهذا المعنى تكون العلاقة بين المرء وشريكه علاقة فِتشية ضيقة للغاية، حتى يصل الأمر بالمرء حد الاستياء والاغتياظ. لو وجدت الحب المثالي وحاولت أن تجعله الحكم الوحيد على الطيب والفاسد في نفسك، وأن تجعل منه مقياساً لمساعيك، فستصبح بسهولة انعكاساً لشخصٍ آخر. ستفقد ذاتك في الآخر، تماماً كما يفقد الأطفال المطيعون ذواتهم في الأسرة. فلا شك أن التبعية، سواء أكانت تبعية للرب أم العبد، تنطوي على قدر كبير جداً من الاستياء المخفي. وكما يقول رانك موضحاً الإفلاس التأريخي للحب الرومانسي «لم يعد يرغبُ الفرد في أن يُستغل بوصفه روحَ شخصٍ آخر، على الرغم من التعويضات المصاحبة لهذا الاستغلال».[١٧] عندما تخلط بين الحب الشخصي والبطولة الكونية، فالفشل سيكون حليفك حتماً في كلا المجالين. إن استحالة البطولة تقوض الحب، حتى لو كان حباً صادقاً. يقول رانك: إن الفشل المضاعف هو المسؤول عن توليد شعور اليأس

المطلق الذي نراه في الإنسان الحديث. كاستحالة أن يكون للحجر دم، يستحيل أن يكون الكائن المادي روحانياً، وبذلك يشعر المرء بـ «الدونية» وأن حياته لم تكن فالحة بطريقة أو بأخرى، وأنه لم يدرك مواهبه الحقيقية، وهكذا دواليك.[18]

ما من شيء يثير العجب ها هنا. كيف بمقدور الإنسان أن يكون بمثابه إله ويمثل «كل شيء» في عيني شخص آخر؟ ليست هناك علاقة إنسانية قادرة على حمل عبء الإلوهية، ومحاولة فعل ذلك سيكون لها عواقبها على الطرفين. يرجع سبب أن الإله كائن روحي مثالي إلى كونه كائناً تجريدياً على وجه التحديد- كما يرى هيغل.[19] فالإله لا يمتلك فردانية مادية، ولذلك فهو لا يحد من تطورنا الذاتي بإرادته ومتطلباته. عندما نبحث عن كائن بشري «مثالي» فنحن نبحث عن شخص يُتيح لنا التعبير عن إرادتنا بكل ما للكلمة من معنى من دون أن يثبط من عزيمتنا أو أن يبدي ملاحظات ناشزة. فنحن نرغب بالكائن الذي يعكس صورة مثالية بحق عن أنفسنا[20] بيد أن لا طاقة لإنسان بهذا، فللبشر إرادة، وإرادة معارضة خاصة بهم، وهناك ألف طريقة يمكنهم عبرها أن يكونوا ضدنا، حتى إن شهواتهم تسيء إلينا.[21] إن عظمة الإله وجبروته شيء يمكننا أن نغذي به ذواتنا من دون أن تؤثر أحداث هذا العالم على هذه العظمة بأي شكل من الأشكال. ليس بمستطاع أي شريك بشري أن يقدم هذا الضمان؛ لأن الشريك واقعي، فبغض النظر عن مدى رؤيتنا المثالية لهذا الشريك وتأليهنا له، فهو يعكس حتماً الاضمحلال الأرضي وعدم الكمال. ولأن الشريك هو معيارنا المثالي للقيمة، فإن عدم كماله هذا سيلقي بظلاله علينا. إذا كان شريكك يمثل «كل شيء» بالنسبة إليك، فعندها سيكون أي عيب يطرأ عليه بمثابة تهديد كبير لك.

إذا فقدت المرأة جمالها، أو أظهرت أنها لا تمتلك القوة والجدارة اللتين اعتقدنا سابقاً أنهما من شمائلها، أو فقدت نباهتها، أو إنْ هي قصّرت في تلبية احتياجاتنا الخاصة بأي طريقة من الطرق، فسيتقوض كل الاستثمار

الـذي اسـتثمرناه فيهـا. يخيم شـبح عدم الكمال عـلى حياتنـا، ومعه الموت وإحبـاط البطولـة الكونية، وبذلـك تُصبـح المعادلـة كالآتي: «هي تنقص قيمتها» = «أنا أموت». هذا هو السـبب وراء كثير من المرارة وضيق المزاج والاتهامـات المتبادلـة في حياتنـا العائليـة اليوميـة. نرى انعكاسـاً لمواضيع الحـب وقد أصبحت أقـل عظمةً وكمالاً ممـا نحتاج لتغذية ذواتنا، فنشـعر بالنقص بسـبب عيوبها البشرية، ونشعر وكأن أغوارنا خاوية على عروشها وبائسـة وأن حياتنا لا قيمة لها عندما نرى تفاهة العالم المحتومة التي تتجلى في الكائنـات البشرية. ولهذا السـبب، أيضاً، نهاجـم من نحب ونحاول أن نقلل من شـأنهم. نلاحظ أن لشريكاتنا الحبيبـات المؤلهات أقدام من طين، وبذلك يتحتم علينا أن نعمل جاهدين للحط من قدرهن من أجل تخليص أنفسـنا، ولتقليص الاسـتثمار المبالـغ فيه وغير الواقعي الـذي رأيناه فيهن، حتى نتمكن من تأمين ألوهيتنا الخاصة. وبهذا المعنى، تصير عملية تقليص حجم الاستثمار المبالغ فيه الذي رأيناه في الشريك أو الوالد أو زميل العمل عملاً خلاّقاً وضرورياً لتقويم مسـار الكذبة التي نعيشها، ولإعادة التأكيد عـلى حريتنـا الداخلية في النماء التـي تتجاوز الموضوع المحـدد، وعلى عدم تقيدنا به. لكن لا يسـتطيع الجميع فعـل ذلك؛ لأنّ كثيراً منا يحتاج الكذب لكي يعيش، فربما لم نعرف إلهاً آخرَ، فنفضل أن نعمل على التقليل من شأننا لكي نحافظ على العلاقة، على الرغم من أننا نلمح اسـتحالة اسـتمرار هذه العلاقة إضافة إلى الهوان الذي سنشـعر بـه في خضـم هذه العلاقة.[٢٢] وكما سنرى، فإن هذا جانب واحد من جوانب تفسير ظاهرة الاكتئاب.

بعـد كل هذا، مـا الذي كنا نبتغيـه حينما رفعنا من قـدر شريك الحب إلى مرتبـة الإلـه؟ كنا نرغب بالخلاص - ولا شيء أقـل. نريد الخلاص من عيوبنا، ومن شـعورنا بالتفاهة. نريد مسـوغاً لحياتنا، لنعـرف أننا لم نخلق عبثـاً. نتكب عـلى الشريك في الحب لاختبار ما هو بطولي، وللتحقق مما هو مثالي؛ نتوقع أنهم سـ «يجلعوننا صالحين» عـبر الحب.[٢٣] ولا داعٍ للقول: إنـه ليس بمقدور الشريك البشري تحقيـق ذلك، فالحبيب لا يمنح البطولة

الكونيـة؛ وليـس بإمكانـه أن يمنـح الخـلاص باسـمه الخاص. والسـبب وراء ذلـك، بـما أنه كائن محـدود فهو أيضاً هالك، ونلاحـظ هذا الهلاك في لامعصومتيه وانتكاسـه. بإمـكان الخلاص أن يأتي فقـط من خارج نطاق الفرد، من ما يسمو عليه، من تصورنا للمصدر المطلق للأشياء، وهو كمال الخليقـة. وبحسـب رأي رانـك، هذا لا يتأتـى إلا عندما نُخضـع فرادنيتنا ونتخلى عنها ونعـترف صاغرين بمخلوقيتنا وعجزنا[٢٤]. أي شريك ذلك الذي سيسمح لنا بفعل ذلك، وهل سيطيق معناً صبراً إن فعلنا؟ فالشريك هـو الآخر يريدنا أن نكون أشـبه بالإله. مـن ناحية أخرى، أي شريك هذا الذي يرغب بمنح الخلاص- ما لم يكن مجنوناً؟ حتى الشريك الذي يلعب دور الإلـه في العلاقـة لا يمكنه أداء هذا الدور لمـدة طويلة، ففي مرحلة ما سيكتشـف أنه لا يمتلك الثـروات التي يحتاجها ويطلبها الآخر، وسـيعي أنـه لا يمتلك القدرة المطلقة ولا الثقة الكاملـة ولا البطولة المنيعة، وأنه لا يقوى على تحمل عبء الألوهية، ولذلك سيُجبر على الامتعاض من الفرد. إلى جانـب ذلك، يكون الإدراك المزعج حـاضراً دائماً: أنّى للمرء أن يكون إلهاً حقيقياً إن كان عبده بائساً حقيراً؟

رأى رانـك أيضـاً، عبر المنطق الذي حكم فكـره، أن الأعباء الروحية في علاقـة الحب المعاصرة كانت ثقيلة وتعجيزية للغاية على كلا الشريكين، حتـى إنهما نزعا عـن العلاقة طابعهـا الروحي والشـخصي. ونتيجة لذلك ظهـر الفتـى المنغمـس في اللـذات- اللعـوب: التركيز المفرط على الجسـد بوصفـه موضوعاً شـهوانياً محضاً.[٢٥] عـلى ما يبدو، بدأ الإنسـان المعاصر يفكـر على النحـو الآتي: إن لم يكن بمقدوري أن أحصل على أنموذج مثالي يتمم حياتي، فيمكنني على الأقل ممارسـة الجنس من دون الشعور بالذنب. لكن يمكننا أن ندرك سريعاً حجم الهزيمة الذاتية التي سيترتب عليها هذا الحـل؛ لأنه يرجـع بنا مباشرة إلى المعادلة المفزعـة المتمثلة بالجنس والدونية والموت، حيث يصبح هذا حلاً للنوع ونفياً لشخصية الإنسان المميزة، التي تنطوي على البطولة الرمزية الحقيقية. لا غرابة في أن تكون الجنسانية عقيدة

سطحية، يعتنقها أولئك الذين يئسوا من تحقيق البطولة الكونية، والذين اختزلوا مغزى حياتهم إلى بعديّ الجسد وهذا العالم فقط. ولا غرابة أيضاً في أن يصبح الأشخاص الذين يمارسون هذه العقيدة حيارى ويائسين تماماً كالعشاق الرومانسين. إن الرغبة في قدر قليل مما يمكن أن يقدمه موضوع الحب مهدمة للذات تماماً مثل الرغبة في كثير مما يقدمه هذا الموضوع.

عندما تعمل على اختزال معنى حياتك إلى حد هذا العالم فأنت لا تزال تبحث عن المطلق، وعن قوة (ما ورائية) أسمى تتجاوز ذاتك، وعن سر الخلق والعظمة، ولكن عليك أن تجد كل هذا في أنحاء هذا العالم. يبحث العاشق الرومانسي عن هذه الأشياء في الأغوار العميقة للمرأة وفي غموضها الطبيعي. يتطلع اليها لتكون مصدراً للحكمة والبداهة المؤكدة، وبئراً لا قعر له من القوة المتجددة باستمرار. يتخلى الشهواني عن بحثه عن المطلق في المرأة، وتصبح المرأة مجرد شيء يحاول الحصول عليه. يتحتم عليه بعد ذلك أن يجد هذا المطلق في نفسه، في النشاط الذي تثيره المرأة وتطلق عنانه. ولهذا السبب تصبح الفحولة، بالنسبة إليه، مشكلة تفرض سطوتها عليه، فالفحولة مسوغُهُ الذاتي المطلق في هذا العالم. قارن مايك نيكولز مؤخراً بين الرومانسي والشهواني في فيلمه الرائع «Carnal Knowledge المُجامعة»: يدخل الرومانسي في نهاية المطاف بعلاقة مع فتاة هيبية عمرها ١٨ عاماً، «أذكى ممن في عمرها» والتي تتصرف تصرفاتٍ غير متوقعة تنبع من أعماق أنوثتها الفطرية؛ بينما يُنهي الشهواني ٢٠ عاماً من الفتوحات الجنسية عالقاً بمشكلة فحولته. في مشهد النهاية البديع، نرى أن المومس المتعلمة تمنحه الانتصاب بعد إقناعه بقواه الداخلية وقوته الطبيعية. يلتقي الشهواني والرومانسي، في الفيلم، على أرضية مشتركة من التخبط التام حول ضرورة أن يُخلّص المرء نفسه من عالم الأثداء والأرداف ومن ثم التمرد على ما يطلبه النوع منه. يحاول الشهواني أن يتجنب الزواج بكل ما أوتي من قوة، ليتغلب على وظيفة النوع البشري عبر أن يجعل النشاط الجنسي علاقة شخصانية بحتة من الفتوحات الجنسية والفحولة،

بينما ترّفع الرومانسي عن الزواج والجنس عبر إضفاء الروحانية على علاقته بالمرأة. ليس بمقدور الصنفين (الشهواني والرومانسي) فهم الآخر باستثناء ما يختص بمستوى الرغبة الجسدية الأساسية. يتركنا الفيلم مع انطباع عن أن كليهما منهمكٌ بشكل تافه في تحسس الوضع البشري كما يفعل الضرير، وفي التواصل مع مطلقٍ ما يمكن رؤيته واختباره. يبدو الأمر وكأن رانك نفسه قد ساعد في كتابة السيناريو، ولكن من كتب السيناريو كان جولز فايفر، ذلك الفنان المعاصر «الرانكيّ»(*).

في بعض الأحيان، وهذا حقيقي، يبدو أن رانك عازماً للغاية على لفت انتباهنا إلى المشاكل التي تتجاوز الجسد، إلى درجة أن يتكون لدى المرء انطباع بأنه فشل في تقدير الموقع الحيوي الذي يشغله في علاقتنا مع الآخرين والعالم. بيد أن هذا ليس حقيقياً على الإطلاق، فأهمية درس رانك في حديثه عن تضاؤل قيمة الجنسانية لا تتأتى من تقليله شأن الحب الجسدي والشهوانية؛ بل لأنه رأى- مثل أوغسطين وكيركغارد- أنه ليس بمقدور الإنسان أن يصوغ المطلق ضمن نطاق وضعه، وأن البطولة الكونية يجب أن تسمو فوق العلاقات البشرية.[٢٦] في خضم كل هذا، ما يُعدّ على المحك من غير ريب هو مسألة الحرية وطبيعة حياة الإنسان وفردانيته.

كما رأينا في الفصل السابق، فالناس بحاجة لمن «يسمو عليهم»، بحاجة لكيان ما ورائي، لكنهم يتواصلون في البداية مع الأقرب لهم؛ وهذا ما يمنحهم الاكتمال الذي يحتاجونه ولكنه في الوقت نفسه يحدّهم ويستعبدُهم، يمكنك النظر إلى مشكلة الحياة البشرية برمتها بهذا المنظار، وبإمكانك طرح السؤال الآتي: أي نوع من الذين يسمون عليه يحاول الشخص التوسع على حسابهم، وما مقدار التفرد الذي يحققه فيهم؟ يلعب معظم الناس هذا الدور بروّية: فهم يختارون موضوعات التحويل المعيارية مثل الوالدين أو المدير أو القائد؛ إنهم يقبلون بالتعريف الحضاري للبطولة

(*) نسبة إلى أوتو رانك. (المترجم)

ويحاولون العمل على أن يكونوا «ممونين صالحين» أو مواطنين «مكينين». وبهذه الطريقة يحرزون خلودهم النوعي بوصفهم عملاء للتكاثر، أو خلودهم الجمعي أو الثقافي بوصفهم جزءاً من مجموعة اجتماعية من نوع ما. يعيش معظم الناس على هذا النحو، وأنا بالكاد ما ألّمح إلى وجود أي شيء زائف أو غير بطولي في الحل الثقافي المعياري لمشاكل البشرية، فهذا الحل يُمثل حقيقة ومأساة الوضع البشري: مشكلة أن يُكرس الإنسان حياته لشيءٍ ما، ومعنى ذلك والخضوع الفطري لشيءٍ أكبر- هذه الاحتياجات المحفزة التي يتم حلها حتماً بما هو أقرب إلى متناول اليد.

تنغمس النساء بشكل خاص في هذه المعضلة، التي لا تستوعبها «حركة تحرير المرأة» الرائجة في هذا العصر. فهم رانك هذه المعضلة في جانبيها الضروري والضيق، فالمرأة بوصفها مصدراً للحياة الجديدة وجزءاً من الطبيعة، بإمكانها أن تُخضع نفسها طواعية وبسهولة للعب الدور التكاثري في الزواج بوصفه إشباعاً فطرياً لدافع أغابي. غير أن هذا الدور في الوقت نفسه، يمثل نفياً لذاتها أو يمثل المازوخية عندما تضحي بشخصيتها الفردية وشمائلها بجعل الرجل وإنجازاته رمزاً لخلودها. إن التسليم لدافع أغابي هو أمر طبيعي ويمثل إشباعاً مُحرراً للذات؛ ولكن التقمص الانعكاسي لدور الذكر في الحياة هو استسلام لضعف المرء نفسه، وتغييب لدافع إيروس الضروري لهوية المرء الخاصة. والسبب في أن النساء يعانين من خلل في فصل مشكلات أدوارهن الاجتماعية والأنثوية عن تلك الأدوار الخاصة بشخصيتهن الفردية المميزة هو أن هذه الأشياء متشابكة بشكل معقد. يرى رانك أن الخط الذي يفصل الاستسلام الذاتي الفطري المتمثل في رغبة المرء في أن يكون جزءاً من شيء أكبر، وبين المازوخية أو الاستسلام النافي للذات هو خط رفيع بالفعل.[٢٧] وتزداد المشكلة تعقيداً؛ لأن النساء- مثل أي كائنٍ آخر- يبغضن الاعتراف بعدم قدرتهن على الصمود لوحدهن بوجه الحرية. وهذا هو السبب في موافقة الجميع تقريباً على تحصيل الخلود عبر الطرق المألوفة التي وضعتها المجتمعات في أرجاء

المعمـورة، الخلـود الـذي يتحصـل عليه المـرء في ذوات الآخرين السـامية وليس في سمو ذاته الخاصة.

الحل الإبداعي

ونتيجة لكل ما تقدم نُدرك أن تحقيق البطولة الشخصية عبر التفرد هي مجازفة جريئة للغاية؛ لأن ذلك سيفصل الشخص عن «أشخاص يسمون عليه» يرتاح لقربهم. فالأمر، كما يشير يونغ على أحسن وجه [٢٨] يتطلب قـوة وشـجاعة لا يمتلكها الإنسـان العـادي ولا يمكنه فهمهـا. أن يكون المخلـوق معـزولاً هو العبء الأكثـر ترويعاً، وهذا ما يحـدث عند التفرد، عندما يفصل الإنسـان نفسـه عـن القطيع. يُعـرِّضُ هذا القرار الشـخص للشـعور بأنه مسـحوق ومقصي؛ لأنه بالغ في تفرده خارج حدود القطيع، وأن عليـه تحمل هـذا العبء وحده. وهـذه هي المخاطر التـي تترتب على محاولة اشتغال الشخص على تشكيل إطار عمل خاص به بوصفه مرجعية ذاتية للبطولة بشكل واعٍ وبتفكير نقدي.

ههنـا تعريف نمط الفنان بالتحديد، أو النمط الإبداعي بشـكل عام. لقد تجاوزنا العتبة متجهين نحو التعرف على نوع جديد من الاستجابة على وضع الإنسان. لم يكتب أحد عن هذا النوع من الاستجابة البشرية بطريقة حاذقة كما فعل رانك؛ ولكن من بين كل كتبه فإن «الفن والفنان» هو الأثر الباقي بوصفه شاهداً على عبقريته. لا أود الدخول في هذا النوع من الرؤى الحاذقة الصعبة التي تتناول الفنان التي قدمها رانك أو محاولة تقديم صورة شـاملة عن أفكاره، لكن رؤاه ستجازينا لو اغتنمنا هذه الفرصة في التعمق أكثر قليلاً في مشـكلة ديناميكية الشـخصية. سـتعدّنا هذه الأفكار، أيضاً، لمناقشـة آراء رانك حول العُصاب، آراءه التي لا نظير لها في أعمال التحليل النفسي بقدر ما أعرف.

مـا يميـز النمط الإبداعي عن سـائر البـشر هو انفصاله عـن المنظومة العامـة للمعاني المشـتركة. تنطـوي خبرته الحياتية على شيء مـا يجعله ينظر

للعالم بوصفه مشكلة؛ ونتيجة يتعين عليه شخصياً أن يفهم العالم. وهذا ما ينطبق على كل المبدعين بدرجة أكبر أو أقل، ولكنه واضح بشكل خاص لدى الفنان. يصبح الوجود مشكلة تستدعي حلاً مثالياً؛ لكن إن أصبحت لا تتقبل الحل الجماعي لمشكلة الوجود، فعليك حينها أن تخلق حلاً خاصاً بك. إذن، فالعمل الفني هو الحل المثالي لمشكلة الوجود بالنسبة إلى الأفراد المبدعين، ولا نعني هنا وجود العالم الخارجي فقط، بل عالمه الخاص أيضاً، ومسألة هويته بوصفه شخصاً منفصلاً لا يعتمد على أي شيء مشترك مع الآخرين. يكون الفنان في هذا العالم شخصاً مستقلاً يتألم من دون أي مشترك يستطيع الاتكاء عليه، ولذلك يتحتم عليه أن يرد على عبء فردانيته الصارمة وعزلته المؤلمة للغاية. يريد أن يعرف كيف يتحصل على الخلود بوصفه ثمرةً لمواهبه الفريدة. عمله الإبداعي هو تعبيرٌ عن بطولته ومسوغ لها في الوقت نفسه. إنه «دينه الخاص»، كما يقول رانك،[٢٩] وأصالة هذا العمل الإبداعي هي ما تمنحه الخلود الشخصي؛ إن عمله الإبداعي هو «الكيان الماروائي» الخاص به والذي يتوسع فيه وليس الموضوع الذي يستعمله الآخرون.

بمجرد أن قلنا ذلك حتى صار بإمكاننا رؤية المشكلة الهائلة التي يخلقها العمل الفني. كيف يمكن للمرء أن يُسوّغ بطولته بنفسه؟ عليه أن يكون مثل إله. نرى الآن بوضوح أكبر كيف أن الشعور بالذنب هو قدر الإنسان المحتوم، وحتى لو كان فرداً خالقاً فهو في نهاية المطاف مخلوقاً تطغى عليه العملية الخلاقة نفسها.[٣٠] فلو تميزت عن الحالة الطبيعية كثيراً لدرجة أن تعمل بنفسك على خلق مسوغ البطولة الخاص بك، سيكون هذا عبئاً ثقيلاً جداً. هكذا نفهم ما لا يبدو منطقياً: فكلما زادت وتيرة تطورك بوصفك إنسانا مميزا حرا وناقدا، زاد شعورك بالذنب. حتى عملك نفسه سيهاجمك ويدفعك إلى الشعور بالدونية. أنّى لك الحق لتلعب دور الإله؟ ولاسيما إذا ما كان عملك جديداً كلياً ومختلفاً ويتسم بالروعة. تتساءل من أين ستحصل على السلطة حتى تُدخل معاني جديدة في هذا العالم،

ومن أين ستحصل على القوة لحمل هذه المعاني.[٣١] كل هذا يتلخص في الآتي: العمل الفني هو محاولة الفنان لتسويغ بطولته بموضوعية عبر الخلق المادي. إنها شهادة على أصالته المطلقة وسموه البطولي. بيد أن الفنان لا يزال مخلوقاً وبمقدوره أن يشعر بذلك بشكل مكثف أكثر من أي شخص آخر. وبعبارة أخرى، إنه يعرف أن عمله الفني يمثله، وبذلك فهو «سيئ» وفانٍ ومن المحتمل أن يكون عديم المعنى- ما لم يتم تسويغه من طرف خارج ذات الفنان وخارج (ذات) العمل نفسه.

وبتعبير يونغ- وقد لاحظنا ذلك سابقاً- فإن العمل الفني هو إسقاط الفنان التحويلي، وهو يعرف ذلك بصورة واعية ونقدية. إنه عالق مع نفسه أياً كان صنيعه، فلا يستطيع التحرك إلى خارج ذاته أو حتى إلى ماورائها.[٣٢] وزد على ذلك، فهو عالق مع عمله الفني نفسه. ومثل أي منجز مادي فهو مرئي وأرضي وزائل، وبعض النظر عن مدى روعته، فالعمل يبقى باهتاً أمام عظمة الطبيعة السامية، ولذلك يبدو العمل مبهماً جداً وبالكاد يمكن أن يُعدّ رمزاً راسخاً للخلود. في أوج عبقريته ولا يزال الإنسان محط سخرية. فلا عجب في أن يرتبط الفن والذهان عبر التأريخ بعلاقة حميمة، حتى إن طريق الإبداع يمر بالقرب من مستشفى المجانين وغالباً ما ينعطف هذا الطريق أو ينتهي هناك. يعلق الفنان والمجنون بشبكة اختلاقاتهما الخاصة، ويتمرغان في «شرجيتهما» الخاصة وفي احتجاجهما بكونهما شيئاً مميزاً حقاً بين الخلائق.

يتلخص الأمر برمته في هذه المفارقة: إذا كان مقدراً لك أن تكون بطلاً، فعليك تقديم هبة ما. إذا كنت إنساناً عادياً، فستقدم هبتك البطولية للمجتمع الذي تعيش فيه، وسيحدد المجتمع مسبقاً نوع الهبة التي ستقدمها. أما إذا كنت فناناً، فإنك ستعمل على خلق هبة شخصية مميزة، وستكون بمثابة المسوغ لهويتك البطولية الخاصة، وهذا يعني أن تكون هبتك دائماً، ولو جزئياً على الأقل، أكثر تعقيداً مما يمكن أن يفهمه رفاقك من الناس. وعلى الرغم من كل ذلك، ليس بمقدور عملك الفني أن يمنح

روحك الشخصية الخلود. كما جادل رانك في الفصول الختامية الأخّاذة من كتابه «الفن والفنان»، يستحيل على الفنان أن يتمتع بحالة من السلام مع عمله الفني أو مع المجتمع الذي يتقبّل عمله. دائماً ما كانت هبة الفنان موجهة إلى الخلق وإلى معنى الحياة المطلق وإلى الإله. لا ينبغي أن نتفاجأ لو عرفنا أن رانك قد وصل إلى استنتاج كيركغارد نفسه تماماً، وهو أن السبيل الوحيد لفض الصراع البشري هو التخلي التام، أن يقدم الإنسان حياته هبة إلى القوى العظمى الأكثر رفعة. فالغفران لا يتحصل إلا من السمو المطلق. وضّح رانك، كما حال كيركغارد، أن هذا الحكم يسري على أقوى البشر وأكثرهم بطولية- وليس على الضعفاء المرتعدين والخاوين. إن التنازل أو التخلي عن العالم والذات، ووضع معناهما في يد قوى الخلق، هو أصعب شيء يمكن للإنسان تحقيقه- لذا من المناسب أن يقع تنفيذ هذه المهمة على عاتق الشخصيات الأقوى، أولئك الذين يحملون الأنا الأكثر ضخامة. كان نيوتن، ذلك العالم الذي هزّ العالم، هو ذات الشخص الذي لطالما تأبط الإنجيل.

حتى في مثل هذه الحالات، فإن الجمع بين التعبير المطلق عن الذات والتخلي عنها يبدو أمراً نادرَ الحدوث، كما رأينا في الفصل السادس حينما تأملنا مشكلة فرويد الأزلية. الآن، بعد كل ما عملنا على تغطيته- الذات بالنسبة إلى التأريخ والإبداع الشخصي- ربما نتمكن من لفت الانتباه بشكل أكبر إلى مشكلة فرويد. نحن على علم بعبقرية فرويد، ويمكننا الآن أن نرى المشكلة الحقيقية التي يعاني منها العبقري وهي كيفية تطوير المرء لعمل إبداعي بكل شغفه، عملٍ ينقذ روح الإنسان، وفي الوقت نفسه يتخلى الإنسان عن ذلك العمل بعينه؛ لأنه غير قادر على منحه الخلاص. نرى في العبقري المبدع الحاجة إلى الجمع بين القدر الأقصى من إيروس في التعبير عن الذات وبين القدر الأقصى من أغابي في الخضوع الذاتي. من المبالغ فيه على ما أعتقد أن نطالب البشرية بأن تتدبر طريقة ما لاختبار كثافة هاتين النزعتين الأنطولوجيتن. ربما يسهل على الأناس العاديين

الذي لا يتمتعون بمواهب كثيرة أن يفعلوا ذلك، فتراهم يرتشفون جرعةً صغيرةً من إيروس وقدراً مريحاً من أغابي.

عاش فرويد برفقة شيطان إيروسه إلى أقصى حد وعلى نحو صريح لم يفعله الآخرون، وهذا ما استنزفه مع أولئك الذي يحيطون به. كان التحليل النفسي هو منجزه البطولي الشخصي الذي قدمه لنيل الخلود. يقول رانك «كان سهلاً عليه أن يعترف بـ «لاأدريته»، في حين ابتدع لنفسه ديناً خاصاً...»[٣٣] وهذا هو مأزق فرويد بالضبط؛ فبصفته لاأدرياً، لم يكن لديه أحد ليقدم له هبته، لا أحد على الإطلاق، وهذا يعني أنه لم يكن هناك من يضمن خلوده، ولا حتى البشرية نفسها. وكما اعترف، فإن شبح فناء الديناصورات لا يزال يُطارد الإنسان، وسيطارده على الدوام. كان فرويد عدواً للدين؛ لأنه لم يتمكن شخصياً بطريقة أو بأخرى من تقديم هبة حياته إلى مثلٍ ديني أعلى. لقد رأى في هذه البادرة ضعفاً وسلبيةً من شأنها أن تهزم رغبته الإبداعية في المزيد من الحياة.

هنا، ينضم رانك إلى كيركغارد في الاعتقاد بأنه يجدر بالمرء أن لا يوقف حياته أو يقيدها بالآخرين القريبين منه، أو أولئك الأبعد قليلاً، أو أولئك الذين يخلقهم بنفسه. يجدر بالمرء أن يبلغ الكيان الأسمى للدين، يجدر به أن يُنمّي سلبية التنازل للقوى السامية مهما بلغت صعوبة هذا الأمر. وإن أي شيء أقل من ذلك لا يشكل تطوراً كاملاً، حتى لو بدا الأمر لأفضل المفكرين وكأنه ضعف وخضوع. انتقد نيتشه أخلاقيات الخضوع في الديانة اليهودية-المسيحية، ولكن كما قال رانك فهو قد «تجاهل الحاجة العميقة في الإنسان لمثل هذا النوع من الأخلاق...»[٣٤] يذهب رانك بعيداً إلى حد القول إن «الحاجة إلى أيديولوجية دينية حقة... متأصلة في الطبيعة البشرية وإشباعها أمر أساس لأي نوع من أنواع الحياة الاجتماعية».[٣٥] هل تصور فرويد وآخرون أن الخضوع للإله هو أمر مازوخي؟ وأن إفراغ الذات هو أمر مهين؟ يجيب رانك: على العكس، فإن هذا الأمر يمثل البلوغ الأعلى للذات، وهذا ما يعدّ العمل المثالي الأسمى الذي يمكن

للإنسان تحقيقه. فهو يمثل تحقيقاً لدافع أغابي في توسيع الذات عبر الحب، وهو إنجاز النمط الإبداعي. يُضيف رانك: بهذه الطريقة فحسب، عبر الخضوع لضخامة الطبيعة في أعلى مستوياتها وأقلها فِتشية، يمكن للإنسان أن يقهر الموت. وبعبارة أخرى، فإن التأكيد البطولي الحقيقي لحياة المرء يكمن وراء ذريعة الجنس، ووراء الآخر، ووراء الدين- وكل هذه الذرائع التي تجذب الإنسان للدرك الأسفل أو تلك التي تطوقه تاركة إياه ممزقاً بالغموض. يشعر الإنسان بالوضاعة على وجه التحديد حينما يفتقر «للقيم الداخلية الحقيقية في الوجود الشخصي»، حينما يكون مجرد انعكاس لشيء بجواره وليس لديه بوصلة داخلية ثابتة، ومن دون أي مركزيةٍ في ذاته. وللحصول على هذه المركزية، يجدر بالمرء أن ينظر إلى كيان أسمى من الـ «أنت»، أسمى من العزاءات التي يقدمها الآخرون وأشياء هذا العالم.[٣٦]

يخلص رانك إلى أن الإنسان «كائن لاهوتي» وليس بيولوجي. يبدو وكأن بول تيليش[٣٧] هو من يتحدث عن كل هذا، كما تحدث من قبله كيركغارد وأوغسطين، ولكن ما يجعل هذا الأمر غريباً في عالم العلوم المعاصر هو أن هذه الاستنتاجات هي خلاصة الحياة العملية لمحلل نفسي، وليس للاهوتي. إن النتيجة النهائية لعمله تظهر دامغة، وبالنسبة إلى شخص دُرّب تحديداً للعمل في حقل علمي، فإن الأمر برمته يبدو مربكاً. إن المزج بين النظرة السريرية الثاقبة والمكثفة مع الأيديولوجيا المسيحية البحتة هو أمر متهور بكل تأكيد. حتى إن المرء لا يعرف نوع الموقف العاطفي الذي عليه أن يتبناه؛ يبدو وكأن الموقف يسحبه في عدة اتجاهات لا يمكن التوفيق بينها في آنٍ واحد. عند هذه النقطة، أغلق العالم «حازم الفكر» (كما يجب أن يطلق على نفسه) غلاف كتاب رانك بعنف وأشاح بوجهه عنه حانقاً. «من المؤسف أن يصبح أقرب معاوني فرويد أحمقاً إلى هذه الدرجة، أن يتخلى عن معرفة التحليل النفسي التي اكتسبها بشق الأنفس مقابل عزاء الدين الذي يتحصل عليه بسهولة». هكذا فكّر العالم، وبذلك أخطأ.

أطبق رانك بشكل كامل التحليل النفسي على كيركغارد، بعد أن

استوعب أفكاره، على أنه لم يفعل ذلك بدافع الضعف أو التوق بل فعله انطلاقاً من منطق الفهم التاريخي للتحليل النفسي للإنسان. بسهولة، ليس أمام ناقد رانك حيلة لتجاوز هذه الحقيقة، فلو فكّر أن رانك لا يتحلى بالصرامة أو التجريبية الكافية؛ فذلك لأنه لم يتسنَ له فهم جوهر أعمال رانك بجملتها، والذي يتمثل بتفصيله لطبيعة العُصاب. كان ذلك رد رانك على أولئك الذين تصوروا أنه توقف فجأة عن مواصلة سعيه العلمي أو أنه انساق لدوافعه الشخصية. إن فهم رانك للعصاب هو مفتاح عمله الفكري بمجمله، فهو من الأهمية بمكان أن يمثل فهماً شاملاً للإنسان لحقبة ما بعد فرويد وفي الوقت نفسه يمثل هذا الفهم نقطة الالتقاء الحميمة لتفكير رانك بتفكير كيركغارد، بصياغات وبلغة كان كيركغارد نفسه ليجدها وافية. دعونا نستكشفها بمزيد من التفصيل في الفصل اللاحق.

الفصل التاسع

النتيجة الحالية للتحليل النفسي

كلما كان الإنسان سوياً أكثر، وأكثر عافية وسعادة، ازدادت قدرته... وبنجاح... على الكبت والتبديل والإنكار والتسويغ وتجسيد الذات وخداع الآخرين. وعليه تأتي معاناة العُصابي المتمخضة عن ... الحقيقة المؤلمة... من الناحية الروحية، ومنذ مدة طويلة أراد التحليل النفسي اجتذاب العصابي من دون جدوى، أعني اجتذابه إلى النقطة التي يمكنه أن يرى منها خداع عالم الحواس، وزيف الواقع. إن ما يعاني منه العصابي ليس الآليات المرضية الضرورية من الناحية الجسدية للعيش وللتمتع بالعافية، بل من رفض هذه الآليات وهذا ما يحرمه من الأوهام الضرورية للعيش... من الناحية السايكولوجية، إنه أقرب من الآخرين للحقيقة الفعلية، وهذا بالضبط ما يعاني منه العصابي.

أوتو رانك[1]

واظب رانك على الكتابة عن العصاب في كل أعماله: سطر أو فقرة هنا، صفحة أو صفحتان هناك، كما أنه قدّم كثيراً من التعريفات المختلفة والمتناقضة عن هذا الاضطراب. في بعض الأحيان عمل على أن يُظهر العصاب بوصفه اضطراباً طبيعياً وعالمياً، وفي أحيان أخرى عدّه غير صحي يقتصر على

المصاب به فقط؛ في بعض الأحيان استعمل مصطلح العصاب للتعبير عن مشاكل الحياة الصغيرة، وأحياناً أخرى استعمله ليشمل الذهان الفعلي. لا تُعزى هذه المطاطية في آراء رانك إلى طريقة تفكير مضطربة، ففي الحقيقة- كما سنرى بعد قليل- تتلخص في العصاب كل مشاكل الحياة البشرية. على أن رانك كان سيعزز عمله بشكل هائل لو أنه وضع نظاماً مفاهيمياً في رؤيته حول المرض العقلي. لو تخلص المفكر من رؤاه الـ(لا منهجية) والغنية الكثيرة، فلن يكون هناك مكان للإمساك بأفكاره، إذ يبقى الشيء الذي يحاول تسليط الضوء عليه مراوغاً كما كان أول الأمر. من المؤكد أن أهمية فرويد تعود إلى حد كبير إلى قدرته على توضيح كل أفكاره وتسهيلها وتنظيمها، واختزاله لأكثر النظريات تعقيداً إلى بضعة معطيات أساسية. يمكنك أن تلاحظ ذلك في رانك أيضاً، ولكن المشكلة هي أن عليك أن تعمل بنفسك على وضع نظامك الذي تبتغيه في السياق العام لعمل رانك. على الرغم من أن رانك كان يُدرك أن هذا المطلب كان ظلماً له أو للقارئ، إلا أنه لم يجد شخصاً يعيد صياغة كتبه؛ وبذلك علينا نحن أنفسنا أن نحاول تجاوز ارتباك أفكاره واختراق جوهر المشكلة.

بعدّها نقطة انطلاق، دعونا نلخص كل ما يغطيه العصاب ومن ثم نأخذ موضوعاً واحداً في كل مرة لنبين كيف تتلاءم المواضيع مع بعضها بعضاً. للعصاب ثلاثة جوانب مرتبطة ببعضها بعضاً، في المقام الأول يشير العصاب إلى الأشخاص الذين لا يطيقون الحياة مع حقيقة الوجود؛ وبهذا المعنى فهو شعور عالمي؛ لأن كل فردٍ يعاني من مشكلة ما في التعايش مع حقيقة الحياة، ويدفع ثمناً باهظاً لتلك الحقيقة. في المقام الثاني، إن العصاب هو شأن خاص؛ لأن كل شخص يبتكر رد فعل أسلوبي يميزه تجاه الحياة. وأخيراً، ما بعد هذين الجانبين قد تكمن الثمرة الحقيقية التي يقدمها رانك في أعماله، والمتمثلة في أن العصاب هو اضطراب تأريخي أيضاً إلى حد كبير؛ لأن كل الأيديولوجيات التقليدية التي تسترت وسيطرت عليه قد سقطت، وأن الأيديولوجيات المعاصرة واهنة جداً لاحتوائه. ولذلك نشاهد الإنسان الحديث ينهار على أرائك المحللين، ويؤدي فريضة الحج إلى مراكز كهنة علم

النفس وينضم إلى الجماعات العلاجية، ويستمر بشغل أكبر عدد من أسرّة المستشفيات العقلية. فدعونا نلقي نظرة تفصيلية أوسع على هذه الجوانب الثلاثة.

النوع العصابي

أولاً، العصاب بوصفه مشكلة الشخصية الفردية. عندما نقول إن العصاب يمثل حقيقة الحياة، فنحن نعني بذلك مرة أخرى أن الحياة تمثل مشكلة غامرة لحيوان بلا غريزة. على الفرد أن يُحصّن نفسه ضد العالم ولا يمكنه فعل ذلك إلا كما يفعل أي حيوان آخر عبر تضييق رقعة العالم، والتوقف عن خوض التجارب والعمل على تطوير شعور الـ(لامبالاة) حيال أهوال العالم وقلقه الشخصي، وإلا فإنه سيكون عاجزاً عن اتخاذ أي خطوة. غالباً لا نستطيع تكرار الدرس البارز للسايكولوجيا الفرويدية المتمثل في: أن الكبت هو حماية طبيعية للذات وتقييد ذاتي إبداعي بالمعنى الحقيقي، فالكبت بمعنى آخر هو البديل الطبيعي للغريزة.

يمتلك رانك مصطلحاً رئيساً مثالياً لهذه الموهبة البشرية الطبيعية، وهو «التجزيء» ويرى الحق كل الحق في أن الحياة تصبح ضرباً من المحال من دونه، فما نطلق عليه الإنسان المتأقلم هو من لديه هذه القدرة عينها على تجزيء العالم لكي يسهل عليه الخوض فيه.[٢] لقد استعملتُ مصطلح «الفتشنة» الذي يشير إلى ذات الأمر: الإنسان «السوي» يقضم من الحياة ما يقوى على مضغه وهضمه، وليس أكثر من ذلك. وبعبارة أخرى، لم يُصمم البشر ليكونوا آلهة أو ليستحوذوا على العالم برمته؛ بل صُمموا مثل بقية المخلوقات الأخرى، ليثبتوا أنظارهم في قطعة الأرض التي تحت أقدامهم. بينما بمقدور الآلهة أن تستوعب الخليقة برمتها لأنها وحدها من تستطيع فهم الخليقة والمغزى من الخلق والسبب الكامن وراء ذلك. لكن بمجرد أن يرفع الإنسان نظره عن الأرض ويبدأ باستكشاف المشاكل الأبدية مثل الحياة والموت ومعنى الوردة أو العناقيد النجمية- عندها يقع في ورطة. تتجنب

معظم البشرية الوقوع في هذه الورطة عبر إشغال ذهنها بالمشاكل الصغيرة في الحياة، تلك المشاكل التي يحددها المجتمع. وهذه الشريحة من المجتمع هي من سمّاهم كيركغارد بـ «السطحيين» أو العوام، من «يتعاطون التفاهة» ليعيشوا حياة طبيعية.

وبذلك نتمكن مباشرة من رؤية الأفق الخصب والرحب الذي يتفتح في تفكيرنا بشأن الصحة العقلية والسلوك «السوي». لكي يتمكن من تأدية وظائفه بشكل سوي، على الإنسان أن يفرض منذ البداية تقييداً جاداً على العالم وعلى نفسه. يمكننا القول إن جوهر الحياة السوية هو رفض الواقع،[3] فما نسميه بالعصاب يدخل بالضبط في هذه المرحلة: يعاني بعض الناس من متاعب بشأن أكاذيبهم أكثر من الآخرين. يبدو العالم كبيراً للغاية عليهم، والتقنيات التي طوروها لحماية أنفسهم منه والتقليل من تأثيره تبدأ بخنقهم. وهذا هو العصاب بإيجاز؛ عملية إجهاض الأكاذيب الخرقاء حيال الواقع.

على أنه بإمكاننا أن نلاحظ على الفور عدم وجود حد يفصل بين السوي والعصابي؛ لأننا كلنا يكذب ونحن محاصرون بطريقة أو أخرى بالأكاذيب. وعليه، يبدو العصاب شيئاً نتشاركه جميعاً، إنه اضطراب عالمي.[4] أو، بعبارة أخرى، فإن الحالة السوية هي العصاب، والعصاب حالة سوية. نطلق صفة «العصابي» على الإنسان حينما تشرع كذبته في إظهار آثار تعود بالأذى عليه وعلى المحيطين به، ويسعى للحصول على مساعدة سريرية لهذه المشكلة، أو يطلبها الآخرون له. وبطريقة أخرى، نطلق على من يرفض الواقع صفة «السوي»؛ لأن هذا الرفض لا يتسبب بأي مشاكل واضحة للعيان، والأمر بهذه السهولة حقاً. فبعد كل شيء، لو أن أحدهم يعيش وحيداً رغب بالنهوض عن السرير ست مرات للتأكد من إغلاقه للباب، أو أن شخصاً آخر يغسل ويجفف يديه ثلاث مرات بالتمام أو يستخدم نصف لفة من مناديل الحمام في كل مرة يدخل فيها بيت الراحة- فإن هذه التصرفات لا تنطوي على مشكلة بشرية في الواقع، فهؤلاء الناس يتحصلون على شعورهم بالأمان في مواجهة واقع المخلوقية بطرق غير ضارة وغير مزعجة نسبياً.

لكن الأمر برمته يصبح أكثر تعقيداً عندما نرى كيف تشرع الأكاذيب التي لُفقت عن الواقع بالإخفاق. عندها، يتحتم علينا البدء باستعمال تسمية «العصابي» لوصف الآخرين، وهناك كثير من المناسبات التي تتيح لنا إطلاق هذه التسمية من منطلق أوجه كثيرة من الخبرة الإنسانية. بشكل عام، نطلق تسمية العصابي على أي نمط حياة يشرع بتقليص الحياة أكثر من اللازم، ويعيق زخم التقدم الحر والخيارات الجديدة والنماء الذي يرغب به الشخص ويحتاجه. على سبيل المثال، إن الشخص الذي يحاول العثور على خلاصه في علاقة غرامية فحسب، ولكن تركيزه الشديد للغاية على هذه العلاقة يتغلب عليه، هو شخص عصابي. يمكن أن يصبح شخصاً سلبياً بشكل مفرط وتابع للشريك، ويتوجس خيفة من الخوض في غمار تجربة خاصة به ومن أن يؤسس حياته من دون شريكه، بغض النظر عن الطريقة التي يعاملها بها هذا الشريك. يصبح موضوع الحب (الشريك) بالنسبة إليه «كل شيء» ويصبح عالمه برمته؛ ويتضاءل قدره ليصبح انعكاساً باهتاً لكائن إنساني آخر.[٥] هذا النوع من الأشخاص كثيراً ما يبحث عن مساعدة سريرية. فهو يشعر بأنه عالق في أفقه الضيق، وهو بحاجة إلى «ذات ما وراء ذاته» ولكنه يخشى أن يتغلب عليه. وبعبارات استعملناها في مواضع سابقة، يمكننا القول إن بطولاته «الآمنة» لا تجدي نفعاً، إنها تخنقه وتعمل على تسميمه بإدراكٍ مغفلٍ مفاده أنها آمنة لدرجة أنها ليست بطولية على الإطلاق. والكذب على ذاته بشأن تطوره الخاص المحتمل يشكل سبباً آخر للشعور بالذنب. إنه أحد أخبث أنواع المشاعر اليومية التي يمكن أن يختبرها الإنسان والتي تنخره من الداخل. تذكّر أن الذنب هو المأزق الذي يختبره الإنسان حينما يُقلل شأنه ويُعاق بطرق لا يفهمها، وحينما يحجب العالم طاقاته. لكن من سوء حظ الإنسان هو أنه يمكن أن يختبر هذا الذنب بطريقتين: بوصفه حيرة من الخارج ومن الداخل- عبر إعاقة تطوره المحتمل. فالذنب ثمرة الحياة الضائعة سدىً، ثمرة «الحياة التي لم نعيشها».[٦]

إن أكثر ما يثير الحساسية هي تلك الإجهاضات المألوفة المتمثلة في إجهاض الأكاذيب التي تُلفق عن الواقع، تلك التي نسميها هواجس

واكراهات وحالات الرُهاب بكل أنواعه. نلاحظ هنا ثمرة الفتشنة المبالغ بها والتجزيء المبالغ به وتضييق حدود العالم المبالغ به، وبالنتيجة يعلق الشخص في هذا التضييق. أن يغسل المرء يديه ثلاث مرات بوصفه طقساً يمارسه عادةً هو شيء، وأن يغسلهما حتى تدميان ويقضي جل يومه في الحمام هو شيء آخر. فهنا نرى بعين ثقافية صافية ما هو على المحك في كل الكبت البشري: الخوف من الحياة والموت. فقد أصبح الشعور بالأمان مشكلة حقيقية للمرء في مواجهة الرعب الحقيقي لوجود المرء. يشعر بافتقاره إلى الحصانة- وتلك هي الحقيقة! لكنه يتفاعل بكلية بالغة وبتشنج بالغ. يخشى الخروج إلى الشارع أو صعود المصعد أو وسيلة نقل من أي نوع كانت. عند هذا الحد يبدو وكأنه يقول لنفسه «إن فعلتُ أيَّ شيء على الإطلاق... سأموت».(٧)

يمكننا أن نفهم هذه الأعراض بوصفها محاولة للعيش، ومحاولة لكسر القيود من أجل العمل والإبقاء على العالم آمناً، وفي هذه الأعراض يتجسد الخوف من الحياة والموت. فلو أحسست بافتقارك إلى الحصانة فذلك لأنك تشعر بالسوء والدونية، وأنك لا تحظى بالقوة والعظمة اللازمتين لمواجهة أهوال الكون. فأنتَ تعمل على تحقيق حاجتك للكمال (العظمة والحصانة) عبر هذه الأعراض- ومنها على سبيل المثال، غسل اليدين والإعراض عن ممارسة الجنس في الزواج. يمكننا القول إن الأعراض نفسها قد تمثل موضعاً لتحقيق البطولة، ولا غرابة أن لا يستطيع المرء التخلي عن هذه الأعراض: فإن هذا سيُطلق سيل الرعب الذي يحاول المرء إنكاره والتغلب عليه. عندما تضع كل بيضك في سلة واحدة، فيجدر بك التشبث بتلك السلة لعيش حياة عزيزة. يبدو وكأن المرء سيأخذ العالم برمته ويذيبه في شيءٍ واحدٍ أو خوفٍ واحد، وعندها سندرك على الفور أن هذا الإجراء يشبه الديناميكية الإبداعية التي يستخدمها الشخص في ظاهرة التحويل، عندما يصهر كل رعب وعظمة الخلق ويضعها في موضوع التحويل. هذا ما كان يقصده رانك عندما قال إن العُصاب يمثل قوة إبداعية تصبح مضللة ومربكة. لا يعرف المرء حقاً ما هي المشكلة، ولكنه يواصل توجيه الضربات نحوها بطريقة مبتكرة لتجاوزها.

نلاحظ أيضاً أن فرويد نفسه استعمل تعبير «العُصاب التحويلي» مصطلح شامل فيما يتعلق بالمخاوف الهستيرية والعُصاب القهري.[٨] يمكننا القول إن رانك والطب النفسي الحديث سهّلا وأكملا هذه الرؤية الأساسية بسهولة، ولكنهما يُلقيان الآن عبء التفسير على عاتق مخاوف الحياة والموت، وليس على الديناميكيات الأوديبية وحدها. لخّص طبيب نفسي يافع الأمر برمته على أحسن وجه بالكلمات الآتية:

«يجب أن يكون واضحاً أن اليأس والغم اللذين يشكو منهما المريض ليسا نتيجة هذه الأعراض بل بالأحرى أنهما سبب وجود هذه الأعراض. ففي الحقيقة هذه الأعراض عينها هي التي تقيه عذاب التناقضات العميقة التي تقبع في صميم الوجود الإنساني. إن الرهاب أو الهوس المحددين هما الوسيلة عينها التي يخفف الإنسان ... بواسطتها عبء واجباته الحياتية، ويصبح قادراً على أن يخفف إحساسه بالتفاهة.... وبذلك، فإن الأعراض العصابية تعمل بوصفها عوامل اختزال وتضييق- لتُحول العالم بطريقة سحرية، وهذا ما قد يصرف انتباهه عن قلقه من الموت والشعور بالذنب وانعدام المعنى. يذهب العُصابي الذي تشغل الأعراض ذهنه للأعتقاد بأن مهمته المركزية هي مواجهة وسواسه أو رهابه. وبمعنى من المعاني، تتيح له عُصابيته التحكم بمصيره- وتحويل معنى الحياة بكليته إلى معنى مبسط ينبثق من عالمه الذي خلقه بنفسه.»[٩]

الأمر المثير للسخرية بشأن التضييق الذي يسببه العُصاب هو أن الشخص يسعى لتجنب الموت، ولكن بفعله ذلك يُدمر قدراً كبيراً من ذاته وطيفاً واسعاً من عالمه لدرجة أنه يعزل ويحقر نفسه ويصبح كما لو كان ميتاً.[١٠] يستحيل على الكائن الحي تجنب الحياة والموت، وربما كانت عدالة شاعرية تلك التي تتمثل في أنه كلما أجهد نفسه كل الإجهاد لتجنب الحياة والموت، فإنه يعمل شيئاً فشيئاً على تدمير نفسه.

لكننا حتى الآن لم نتطرق إلى كل السلوكات التي يمكننا أن نطلق عليها وسم «العصابية». هناك طرق كثيرة تمكننا من تناول مشكلة العصاب، أحدها

أن نتناولها من الطرف المعاكس للمشكلة. هناك نوع من الأشخاص، الذي يواجه صعوبة في الفتشنة والتضييق؛ لديه مخيلة خصبة، ويستوعب تجاربَ كثيرة جداً ومقداراً وافراً جداً من العالم- وهذا النوع أيضاً يجب أن نطلق عليه وسم العصابي.[11] لقد قدمنا هذا النوع من الأشخاص في الفصل السابق، حيث تحدثنا عن الشخص المبدع، ورأينا أن هؤلاء الأشخاص يشعرون بعزلتهم وفردانيتهم. إنهم يبرزون لأنهم أقل اندماجاً بالمجتمع الطبيعي، ومُبرمجين بقدرٍ أقل من الحد المطلوب للإنخراط في النشاطات التلقائية في المجتمع. أن يواجه الإنسان صعوبة في تجزيء الخبرات يعني أنه سيواجه صعوبة في العيش، وأن عدم القدرة على الفتشنة يجعل من الإنسان عُرضةً لمواجهة العالم بوصفه مشكلة شاملة- مع كل الجحيم الحي الذي يثيره هذا التعرض. تجزيء العالم هو قدرة الحيوان على قضم ما يمكنه مضغه، ومن لا يمتلك تلك القدرة فإنه سيقضم على الدوام أكثر مما يمكنه قضمه. يصوغ رانك هذا الوضع على النحو الآتي:

«إن النمط العصابي من الناس... يجعل من العالم الواقعي المحيط به جزءاً من أناه، وهذا ما يفسر علاقته الأليمة بها. بالنسبة إلى كل العمليات الخارجية، وبغض النظر عن كونها كلها تحمل المعنى في ذاتها أم لا، فإنها ذات أهمية لهذا النمط العُصابي في النهاية... إنه مرتبط في نوع من الوحدة السحرية مع كلية الحياة حوله، أكثر بكثير من نمط الأشخاص المتأقلمين والذين يشعرون بالرضا عن لعب دور جزئي داخل هذه الكلية. يشتمل النمط العصابي في نفسه على كلية الواقع.»[12]

الآن يصبح بمقدورنا أن نرى كيف يمكن أن توضع مشكلة العُصاب إلى جانب الدافعين الأنطولوجيين التوأمين: فمن ناحية، يندمج الإنسان مع العالم من حوله ويصبح جزءاً منه إلى حدٍ كبير، وبذلك يخسر حقه في المطالبة بالحياة. ومن ناحيةٍ أخرى، ينفصل المرء عن العالم لنيل أحقيته الكاملة بالحياة وبذلك يفقد القدرة على العيش والعمل في العالم وفقاً لشروطه. وكما يقول رانك، فبعض الأفراد غير قادرين على الانفصال وبعضهم الآخر غير

قـادر على الاندمـاج. والوضع المثـالي، بالطبع، هو إيجاد قدر مـا من التوازن بـين الدافعين، وهذا مـا يميز الشـخص المتأقلم، فهو يتعامـل بهدوء مع كلا الدافعين، بينما يمثل النوع العُصابي بالتحديد «التطرف في دافع على حسـاب الدافع الآخر أو العكس»، فهو يشعر أن أحد الدافعين عبءٌ يرهق كاهله(١٣)

السـؤال عن خصائص الطباع هو لماذا لا يسـتطيع بعض الناس موازنة دوافعهم الأنطولوجية، ولماذا يتشـبثون بطرف أحد النقيضين. للجواب عن السـؤال، يجـب أن نرجـع إلى تأريخ الحياة الشـخصية، فهنـاك أولئك الذين يحجمـون أمـام التجربة بسـبب قلقي الحيـاة والموت البالغـين. إنهم يكبرون مـن دون أن يمنحـوا ذواتهـم طواعية لـلأدوار الثقافية المتاحة لهـم، وهم لا يسـتطيعون أن يخسروا ذواتهم مـن دون تفكـير لـو انخرطـوا في الألعـاب التـي يلعبهـا الآخرون. أحد أسـباب إحجامهم هو أن لديهم مشـكلة تتعلق بالآخريـن؛ لم يتمكنوا من تطوير المهـارات الضرورية للتعامل مع الآخرين. إن اللعـب بحسـب قواعد لعبـة المجتمع بسـهولة وتلقائية يعنـي اللعب مع الآخرين من دون قلق. إذا لم تكن منخرطاً في ما يعدّه الآخرون أمراً مُسلّماً به وكأنه الغذاء لحياتهم، فعندها ستصبح حياتك مشكلة كبيرة. في حده الأقصى يقدم هذا الوضع وصفاً للنمط الفصامي مـن الطراز الأول. من وجهة نظر كلاسيكية كانت هذه الحالة تسمى «العصاب النرجسي» أو الذُهان. والذُهاني هو الشـخص الذي لا يستطيع أن يدرأ خطر العالم، والذي لا تقبع مكبوتاته في أغوار نفسـه بل قريبة من السـطح، والذي لم تعـد أنظمته الدفاعية تعمل؛ لذلك يتقهقر عن مواجهة العالم ليتقوقع داخل نفسه وأوهامه. إنه يعمل على تحصين نفسه بأسوار لتصبح نفسه (النرجسية) عالمه الخاص.

يبدو فعلاً شـجاعاً أن تسـتوعب العالم بكليته بدلاً من أن تقتطع أجزاءاً منـه والتعامـل معهـا، ولكـن كـما يشـير رانك، فـإن هـذا الموقف هـو أيضاً وبالتحديد دفاع ضد الانخراط في العالم:

«إن مركزية الأنا الظاهرة هي في الأصل مجرد آلية دفاعية ضد خطر الواقع... (العصابي) يسعى إلى إكمال أناه باستمرار... من دون أن يدفع ثمن ذلك».(١٤)

أن تعيش الحياة هو أن تنخرط في التجربة، على الأقل في الحدود الدنيا من شروط التجربة نفسها. يجدر بالمرء أن ينخرط في النشاطات اليومية من دون أي ضمانات بشأن الشعور بالرضا أو الأمان، فلا يعرف المرء ماذا سيحدث أو كم سيبدو سخيفاً، ولكن النمط العصابي يريد هذه الضمانات. لا يريد أن يخاطر بصورته الذاتية. يطلق رانك على هذه الحالة على نحو ملائم للغاية «المغالاة الطوعية في تقدير الذات»، حيث يحاول العصابي أن يخدع الطبيعة[١٥] إنه لا يريد دفع الثمن الذي تطلبه منه الطبيعة: أن يتأذى ويمرض ويشيخ ويموت. فبدلاً من اختبار الحياة يعمل على تصورها؛ وبدلاً من تنظيمها في نشاطات يعمل على تنفيذها في رأسه.

بإمكاننا رؤية أن العصاب هو الخطر المحدق بحيوان رمزي يمثل جسده مشكلة بالنسبة إليه. فبدلاً من العيش بيولوجياً، يعيش رمزياً، وبدلاً من أن يعيش جزئياً في الحيز الذي وفرته له الطبيعة، فإنه يعيش كلياً في حياة صنعتها الرموز. يستبدل المرء عالم الخبرة الواقعي المجزأ بعالم سحري كلي من صنع الذات بعالم. مرة أخرى، بناءً على هذا المعنى، فإن الكُل عُصابيون؛ لأن الكل يحجمون عن الحياة في بعض النواحي ويسمحون لرؤيته الرمزية للعالم بتنظيم الأشياء، وهذا ما وضعت لأجله الأخلاق الحضارية.[١٦] وبهذا المعنى، فإن الفنان هو الشخص الأكثر عُصابية؛ لأنه يأخذ العالم بكليته أيضاً ويخلق مشكلة رمزية إلى حد كبير من العالم.

لو كان هذا العُصاب طابعاً شخصياً يميز الجميع إلى حد ما والفنان على وجه الخصوص، فمتى يصبح «العُصاب» مشكلة سريرية؟ إحدى الطرق التي يصبح عبرها العصاب مشكلة سريرية كما رأينا، هي أن يُظهر الشخص أعراض تدميرية أو أن يتبع أسلوب حياة شديد التضييق. يحاول العُصابي خداع الطبيعة عبر تقييد خبرته، لكنه لا يزال يتحسس رعب الحياة على مستوى ما من إدراكه. إلى جانب ذلك، لا يستطيع تحقيق انتصارٍ على الحياة والموت في ذهنه أو في بطولاته الضيقة من دون أن يدفع ثمناً ما مثل الأعراض العصابية أو الانغماس في الشعور بالذنب والخيبة، خيبة حياة ما كانت حياته.

الطريقـة الثانيـة التي يصبح فيها العُصاب مشـكلة سريرية تبدأ بشـكل طبيعي من كل ما قد ذكرناه سـلفاً. سـأل رانك لماذا ينجو الفنان في كثير من الأحيـان من مخالب العُصـاب السريري عندما يكون عُرضةً له بشـكل كبير بسبب مخيلته الخصبة وانفتاحه على أفضل جوانب الخبرة وأوسعها، واعتزاله الرؤيـة الثقافيـة للعـالم، الرؤيـة التي تمنـح الشـعور بالرضا للـكل ما خلاه. والجواب: إن الفنان يستوعب العالم، وبدلاً من أن يقع فريسة للعالم المُضطَهِد، يُعيد هذا الفنان صياغة العالم وفقاً لشـخصيته ويعيد إبداعه في العمل الفني. العُصابي (السريري) هو بالتحديد الشـخص الذي لا يسـتطيع الإبداع- إنه «الفنان الفاشـل»، كما يسـميه رانـك. قد نقول إن كليهـما، الفنان والعُصابي، يقضمان من العالم أكثر مما يستطيعان مضغه، على أن الفنان يتقيأ ما قضمه مرة أخرى ويبـدأ بمضغه ثانية بطريقة موضوعيـة، وكأنه مشروع عمل خارجي فعّال. يخفق العصابي على تنظيم رد إبداعي كهذا، الرد الذي يتجسد في عمل فنـي معين، ولذلك فهو يختنق بإخفاقاته. لدى الفنان إخفاقات مشـابهة على نطاق واسـع، ولكنه يسـتعمل هـذه الإخفاقات مادة خـام لأعماله[١٧] ووفق التصور المسـتوحى من رانك، يمكن أن يكـون الفرق بين الاثنين على النحو الآتي:

«هذه هي الحقيقة بعينها، إن إضفاء الطابع الأيديولوجي على الصراعات النفسـية البحتـة هو الذي يصنع الفرق بين الأنـماط المنتجة وغير المنتجة؛ بين الفنان والعُصابي؛ لأن الطاقـة العُصابية الإبداعية، مثل طاقة الفنان البدائي، ترتبط دائماً بذات الفنان وتسـتنفد قدرتها فيه، حيث إن النوع المنتج ينجح في تغيـير هذه العملية الإبداعية الذاتية البحتة إلى عملية موضوعية، مما يعني أنه وعـبر إضفـاء الطابع الأيديولوجـي على صراعاته يحولها الفنـان من ذاته إلى عمله.[١٨]

لا يسـتنفد العصـابي ذاتـه عبر الاسـتغراق بانشـغالاته فحسـب، مثل المخـاوف المُراقيـة وكل ضروب الأوهـام، ولكنـه يسـتنفد نفسـه أيضـاً في الآخرين، فأولئك الذي يحيطـون به والذين يعتمد عليهم يصبحون مشروع

عمله العلاجي؛ إنه يعكس مشاكله الذاتية عليهم. لكن الآخرين ليسوا طيناً يمكن تشكيله بحسب الأهواء، فلديهم احتياجاتهم الخاصة وإرادة مضادة لإرادته. إن الإحباط الذي ينتاب العصابي بوصفه فناناً فاشلاً لا يمكن علاجه بأي وسيلة، إلا عبر عملٍ إبداعي موضوعي خاصٍ به. ومن منظار آخر، يمكننا القول إنه كلما تناول الإنسان العالم بكليته بوصفه مشكلة، اضطرمت مشاعر الدونية والسوء داخل ذاته. يمكنه الاشتغال على مشاعر السوء التي تنتابه عبر السعي لتحقيق الكمال، لتصبح الأعراض العُصابية عمله «الإبداعي»؛ أو يمكنه أن يتمتع بالكمال عبر شريكه. لكن كما يتضح لنا فإن الطريقة الوحيدة للعمل على تحصيل الكمال تكون على شكل عملٍ موضوعي يخضع لسيطرتك تماماً ومن الممكن أن يبلغ درجة الكمال ببعض الطرق الواقعية. إما أن تلتهم نفسك والآخرين من حولك في محاولة منك لبلوغ الكمال، وإما أن تجسد عدم الكمال هذا في عمل ما، والذي ستطلق عليه عنان طاقاتك الإبداعية. وبهذا المعنى، فإن أحد أنوع الإبداع الموضوعي هو الحل الوحيد الذي يمتلكه الإنسان إزاء مشكلة الحياة. وبهذه الطريقة يتحصل الإنسان على رضا الطبيعة التي تطلب منه أن يعيش ويتصرف كحيوانٍ مفعم بالحيوية ينغمس في العالم؛ على أنه وبهذه الطريقة، يُرضي طبيعته البشريةَ المميزة؛ لأنه ينغمس في العالم وفق شروطه الرمزية الخاصة به، وليس بوصفه مجردَ انعكاس للخبرة الحسية المادية للعالم. إنه يتناول العالم ويخلق مشكلة كلية منه، ومن ثم يُعطي إجابةً بشرية إبداعيةً لتلك المشكلة. وهذا ما رآه غوته في فاوست، إنه القدر الأعلى الذي يمكن للإنسان بلوغه.

من هذا المنطلق، يبدو أن الاختلاف بين الفنان والعُصابي يُختصر إلى حد كبير في مسألة الموهبة. إن الأمر يشبه الفرق بين الفصامي الجاهل وبين سترندبيرغ: ينتهي الأمر بأحدهما في الخطوط الخلفية للمجتمع بينما يصبح الآخر بطلاً ثقافياً في المقدمة- لكن كلاهما يختبر العالم بطرق متشابهة وما يختلف لديهما هو نوعية وقوة الاستجابة فحسب. إذا شعر العصابي بعدم حصانته أمام العالم الذي يختبره، فإن استجابته تتمثل في الإسراف في انتقاد ذاته، فهو لا يُطيق تحمل نفسه أو فردانيته التي تُفاقم شعوره بالعزلة. من

ناحيـة أخـرى، لا يزال يشـعر بحاجتـه إلى أن يكون بطلاً، ولا يـزال يرغب بتحصيـل الخلـود انطلاقاً من صفاتـه الفريدة، وهذا يعني أنـه لا يزال يتعين عليه تمجيد نفسه بطرق ما. لكنه يستطيع أن يمجد نفسه في الخيال (الفانتازيا) فقـط؛ لأنه لا يسـتطيع إبداع عمـل ينوب في الحديث عنه اسـتناداً إلى الكمال الموضوعـي لهـذا العمـل. إنه عالـق في دائرة مفرغـة؛ لأنه يختبر تمجيـداً ذاتياً فانتازيـاً لا واقعيـاً. في الحقيقة، من غير الممكن إدانة المرء ما لم تأتِ الإدانة من الآخريـن أو مـن خارج ذاته بطريقة ما. فليس بإمكان المرء أن يسـوغ بطولته عبر مخيلته الرمزية، وهذا ما يدفع العُصابي للشعور بالدونية وانعدام القيمة. يشـبه هذا الوضع إلى حدٍ ما وضع المراهق الذي لم يكتشـف في نفسه مواهب باطنيـة. الفنان مـن ناحية أخرى، يتغلب على شـعوره بالدونيـة ويعمل على تمجيد نفسه؛ لأنه يمتلك الموهبة لفعل ذلك.[١٩]

مـن كل مـا تقـدم، يمكننـا أن نـرى -عندمـا نتحـدث بالتنـاوب عـن العُصاب والمراهقة والحالة السـوية والفنـان- كيف يمكن لدرجات متفاوتة مـن الاختـلاف فقط أو مع متممات مميزة مثل «الموهبـة»، أن تخلق كل الفرق بـين الأنماط. والموهبة نفسـها عادة ما تكون ظرفية، ثمـرة الحظ والعمل، مما يجعـل رؤية رانك للعُصاب واقعية بالنسـبة إلى الحيـاة. إن الفنانين عُصابيون وخلاقـون بالقـدر نفسـه؛ أعظم مـا فيهم هو أنـه يمكـن أن تنتابهم أعراض عُصابيـة مدمرة بإمكانهـا أن تصيبهم والآخرين من حولهم بالشـلل بسـبب مطالبهم واحتياجاتهم العُصابية. انظر إلى ما فعله كارليل بزوجته! لا شك في أن العمل الإبداعي نفسـه يكتمل تحت ضغـط دوافع قهرية لا يمكن تمييزها غالباً عن الهوس السريري المحض. بهذا المعنى، فإن ما نسميه موهبة إبداعية هي مجرد ترخيصٍ اجتماعي للهوس. وما نسـميه «روتيناً ثقافياً» هو ترخيص مشـابه: فالبروليتاريا تبتغي هوس العمل حتى لا تُصاب بالجنون. في السابق اعتدت على التساؤل كيف يمكن للناس أن يتحملوا النشاط المحموم الفعلي للعمـل في تلك الأعمال الجحيمية في مطابخ الفنـادق، والدوران المحموم في العمل على خدمة دزينة من الطاولات في وقت واحد، وجنون مكتب وكيل السـفر في ذروة الموسـم السـياحي، أو شـقاء العمل على مطرقة هيدروليكية

طوال اليوم في الشارع في صيف قائض الحر. إن الجواب بسيطٌ لدرجة أننا قد لا ننتبه إليه: إن جنون هذه الأنشطة يمثل بالضبط جنون الوضع البشري. إن هذه الأنشطة تناسبنا؛ لأن البديل عنها هو اليأس الفطري، فالجنون اليومي الذي تثيره هذه الوظائف هو لقاح متكرر ضد الجنون الذي يفضي إلى مصحة الأمراض العقلية. انظروا إلى بهجة العمال وحماستهم عند عودتهم من عطلتهم إلى روتين أعمالهم الإجباري، فهم ينغمسون في أعمالهم بهدوء ولطف؛ لأن عملهم يحجب شيئاً أكثر شؤماً. على البشرية أن تتقي شرور الواقع، وكل ذلك يطرح مشكلة عملاقة أخرى على الماركسية المتطورة، وهي: ما طبيعة الإنكار الهوسي للواقع الذي سيوفره المجتمع الطوباوي لكي لا تصاب البشرية بالجنون؟

مشكلة الوهم

لقد لاحظنا أن العُصاب مشكلة تتعلق بالشخصية، ورأينا أنه بإمكاننا تناوله بطريقتين، أما بوصفه مشكلة تضييقٍ للعالم مبالغٍ فيه أو مشكلة انفتاحٍ مبالغٍ فيه على العالم. هناك من هم مندمجون على نطاقٍ ضيقٍ للغاية داخلَ عالمهم، وهناك من هم ينعمون بالحرية بانفصالهم عن عالمهم. يتحدث رانك عن نمطٍ خاصٍ من العُصابيين المنفتحين مفرطي الحساسية، وإذا وضعنا هذا النمط على طيف الفصام فمن المحتمل أن يكون تصنيف رانك قابلاً للتحقق. لكن أن تكون صارماً ومتسرعاً بشأن أنماط الشخصية، فتلك مجازفة؛ فالشخصية تنطوي على جميع أشكال التوليفات والتركيبات التي ترفض التصنيف الدقيق. على أي حال، أحد الأسباب التي تجبرنا على تضييق العالم كثيراً أننا يجب أن نشعر على مستوى معين من الوعي بأن الحياة بالغة الكبر وتتوعدنا بالمشاكل. وإذا ما قلنا إن الإنسان العادي يضيق عالمه «إلى حدٍ مناسب»، فعلينا أن نسأل عن ماهية هذا الإنسان العادي، فقد يتجنب هذا الإنسان الذهاب إلى العيادة النفسية، ولكن أحد ما بقربه يدفع ثمن عدم ذهابه. فلا بد أن العيش بوصفه مواطناً صالحاً سوياً وفق أسلوب الحياة

المتكتم هذا خلق جحيماً يومياً. بالطبع نحن لا نتحدث عن التفاهة اليومية والأفعال السادية الهينة التي نمارسها على العائلة والأصدقاء فحسب. حتى لو كان الإنسان العادي يعيش ضرباً من ضروب التغافل عن القلق، فذلك؛ لأنه نصب جداراً هائل الحجم من الكبت لمواراة مشكلة الحياة والموت. قد تقيه شرجيته، ولكن عبر التأريخ كان «البشر الأسوياء العاديون» هم من عاثوا في الأرض فساداً كما الجراد، هم من دمروا العالم في سبيل أن يغفلوا عن أنفسهم.

ربما سيتوضح هذا التوليف بين الحالة السوية والعصاب بشكل أكبر إذا ما نظرنا إلى المشكلة ليس بعدّها مشكلة تتعلق بالشخصية فحسب، بل بعدّها تساؤلاً عن الحقيقية والوهم. وهنا، يحقق رانك انتصاراً فكرياً؛ وبالنظر إلى كل ما سبق حتى الآن، فإن هذه الطريقة في النظر إلى العصاب ستسهل علينا الفهم. لقد لاحظنا أن ما نطلق عليه الشخصية البشرية هي في الحقيقة كذبة ملفقة عن طبيعة الواقع. يمثل مسعى الإنسان ليكون «علة ذاته» زَعْماً مفاده أن الإنسان متحصنٌ بقوة الآخرين والثقافة، وأنه ذو مكانة جليلة في الطبيعة وبإمكانه أن يفعل شيئاً ما حيال العالم. على أن شيئاً ما يقبع خلف مسعى أن يكون «علة ذاته» يهمس صوت الحقيقة المحتملة: إن الحياة البشرية ليست أكثر من فصلٍ لا معنى له في مسرحية خبيثة من اللحم والعظام عنوانها التطور؛ وإن الخالق قد لا يولي اهتماماً بعد الآن بمصير الإنسان أو بتخليد الأفراد لذواتهم أكبر من الاهتمام الذي أولاه للديناصورات أو للتسمانيين. إن هذا الصوت الهامس يشبه الهمس الذي ينساب من الكتاب المقدس متقمصاً صوت سفر الجامعة: الكل باطل، باطل الأباطيل.

بعض الناس أكثر حساسية تجاه كذبة الحياة الثقافية، وتجاه أوهام مسعى أن يكون الإنسان «علة لذاته»، على عكس الآخرين الذين ينغمسون في هذا المشروع بثقة مفرطة من دون تفكير. يعاني العُصابي من مشكلة في إيجاد التوازن بين الوهم الثقافي وبين الواقع الطبيعي، فالحقيقة المحتملة المروعة عن نفسه وعن العالم تتسرب إلى وعيه، بينما يسلم الإنسان العادي على الأقل

بأن اللعبة الثقافية هي الحقيقة، الحقيقة الراسخة التي لا تتزعزع. بإمكانه أن يتحصل على خلوده في عصر أيديولوجيا الخلود السائدة، فكل شيء بسيط وواضح المعالم، بيد أن العُصابي اليوم:

«هو يدرك أنه غير حقيقي وأن الواقع لا يُحتمل؛ لأن آليات الوهم، بالنسبة إليه، معروفة ومُدمرة بواسطة وعيه الذاتي. لم يعد قادراً على خداع نفسه حيال نفسه، حتى أنه يتحرر من وهم شخصيته المؤلَهة. ويعي نفسه بوصفه شخصاً فاسداً ومثقلاً بالذنوب، كائناً حقيراً عاجزاً ضعيفاً، وهذا الحق بعينه فيما يخص الجنس البشري، كما اكتشف أوديب ذلك بانهيار مصيره البطولي. كل شيء ما خلا ذلك هو محض وهم وخداع، ولكنه خداعٌ ضروري حتى يصبح بمقدور الإنسان احتمال نفسه وبذلك الحياة».[٢٠]

بعبارة أخرى، يعمل العُصابي على أن يكون بمعزل عن الآخرين، لا يستطيع الانخراط بحرية في عملية تجزيء العالم التي يمارسها الآخرون، ولذا ليس بمقدوره أن يعيش عبر تزييفهم للوضع البشري. إنه يترفع بنفسه عن «العلاج الطبيعي» الذي تقدمه الحياة اليومية، وعن الاشتراك الفعال في الحياة الروتينية الذي يساعد على نسيان الذات؛ وهكذا تبدو الأوهام التي يتشاركها الآخرون غير واقعية بالنسبة إليه، وهذا فعل قسري.[٢١] كما أنه لا يستطيع مثل الفنان أن يخلق أوهاماً جديدة. تصوغ أنابيس نن الأمر على نحو بياني قائلةً «يظهر الجانب المشوه للحياة متى ما زالت أعراض الثمالة التي يخلفها الوهم».[٢٢] أوَلا يثمل بعض الناس لكي يتقوا شر اليأس الذي يولده العالم، والذي يستشعرونه على الدوام؟ يجب على الإنسان دائماً أن يتخيل ويؤمن بواقع «ثانٍ» أو بعالمٍ أفضل من العالم الذي منحته إياه الطبيعة.[٢٣] وبهذا المعنى، فإن العارض العُصابي هو بمثابة تبليغ عن الحقيقة، تبليغ من قبيل أن الاعتقاد بوهم حصانة المرء ما هو إلا كذب. اسمحوا لي أن أقتبس مقطعاً من تلخيص رانك المقتدر لمشكلة الوهم والحقيقة:

«لا طاقة للإنسان بالعيش مع الحقيقة. لكي يكون المرء قادراً على العيش فهو بحاجة للأوهام، ولا نتحدث هنا عن الأوهام الخارجية مثل

الفن والدين والفلسفة والعلم والحب فحسب، بل الأوهام الداخلية التي تكيّف الأوهام الخارجية [أي الإحساس الواثق بقوى المرء الفاعلة، وأن يكون قادراً على الاعتماد على قوى الآخرين]. كلما استطاع الإنسان قراءة الواقع بوصفه حقيقة، والمظهر بوصفه جوهراً، فإنه يتكيف بشكل أصح وأسلم، ويُصبح أكثر سعادة... ولا يمكن عدّ هذه العملية الفعالة المستمرة من خداع الذات والتظاهر والتخبط آليةً مرضية- سايكولوجية».(٢٤)

يرى رانك أن هذه الرؤية متناقضة ولكنها عميقة تخترق جوهر العُصاب، ويوجز هذه الرؤية بالكلمات التي استعملناها عبارةً مقتبسة في بداية هذا الفصل. وبالفعل، فإن هذه الرؤية لا تقتصر على اختراق جوهر العُصاب بل وتخلخل كلياً تصورنا عن الحالة السوية والصحة، فهي تجعل منهما مشكلة قيمة نسبية تماماً. ينسحب العُصابي من الحياة؛ لأنه يواجه مشكلة في الحفاظ على أوهامه حيالها، وهذا ما يبرهن على أن الحياة ممكنة فقط مع الأوهام.

وبذلك، يجب أن يصبح السؤال الموجه إلى علم الصحة العقلية سؤالاً جديداً وثورياً بالمرة، ويعكس أيضاً جوهر الوضع البشري: على أي مستوى من الوهم يعيش الإنسان؟(٢٥) سنرى أهمية هذا السؤال في ختام هذا الفصل، ولكن في هذه اللحظة علينا أن نذكّر أنفسنا أننا لا نتهكم عند حديثنا عن الحاجة إلى الوهم. صحيحٌ أن هناك قدراً كبيراً من التزييف والخِداع الذاتي يكتنف مشروع أن يكون المرء «علة ذاته»، ولكن هناك أيضاً حاجة ماسّة لهذا المشروع، فالإنسان بحاجة لعالم «ثانٍ»، عالم يكون فيه المعنى صناعةً بشريةَ المنشأ، واقع جديد يمكنه أن يعيش وينتعش فيه ويجسد ذاته عليه. فـ «الوهم» يعني اللعب الإبداعي على أعلى مستوى. إن الوهم الثقافي هو أيديولوجية ضرورية لتسويغ الذات، وهو بعدٌ بطوليٌ يمثل الحياة نفسها في عين الحيوان الرمزي. أن تفقدَ الإحساس بالأمان في الوهم الثقافي البطولي يعني أن تموت- وهذا ما يفعله ويعنيه مفهوم «التجريد الثقافي» عند البدائيين. إن عملية التجريد الثقافي تقتل وتحط من قدر البدائيين إلى المستوى

الحيـواني المتمثـل في العراك والسـفاح المُزمنين. تصبح الحيـاة ممكنة فقط عبر الانتشـاء الكحولي المسـتمر. لقد شـعر كثير من الهنود الأمريكين الأكبر سناً بالراحة عندما فرض زعماء القبائل في أوتاوا وواشـنطن سيطرتهم ومنعوهم من التحارب والعداء. كان ذلك بمثابة راحة من القلق المستمر على أحبائهم الذين قد يُغيبهم الموت، ناهيك عن القلق على أنفسهم. لكنهم أدركوا أيضاً، وبقلـب مثقـل بالحزن، أن كسـوف أنظمتهـم التقليديـة البطوليـة تركهم في الوقت نفسه كالموتى.[٢٦]

العُصاب تأريخياً

مقاربتنـا العامـة الثالثـة لمشـكلة العُصاب سـتكون من منظـور البعد التأريخـي، وهي الأهم من بين كل ما تقدم، حقاً؛ لأن هذا البعد يسـتوعب البعدين الآخرين. لقد لاحظنا أنه من الممكن النظر إلى العُصاب عند مستوى أسـاس بوصفـه مشـكلة تتعلق بالشـخصية، وعلى مسـتوى آخـر، بوصفه مشـكلة تتعلق بالوهم واللعب الثقافي الإبداعي. إن المسـتوى التأريخي هو المسـتوى الذي يتحد فيه المسـتويان السـابقان. تختلف نوعية اللعب الثقافي ونوعيـة الوهـم الإبداعي من مجتمع إلى آخر ومـن حقبة تأريخية إلى أخرى. يثير رانك قضية العُصاب بوصفها مشكلةً تأريخيةً وليست مشكلة سريرية. إذا كان التأريخ عبارة عن سلسلة متعاقبة من أيديولوجيات الخلود، عندئذ يمكـن أن تفهـم مشـاكل البشرية بالنظـر إلى هـذه الأيديولوجيات- مدى شـموليتها ونسـبة إقناعهـا ومدى سـهولة مهمتهـا في جعل البشريـة واثقة ومطمئنة حيال بطولتهم الشـخصية. ما يميز الحياة المعاصرة هو إخفاق كل أيديولوجيات الخلود التقليدية في استيعاب وتنشيط توق الإنسان للخلود الذاتي والبطولة. يُعدّ العُصاب اليوم مشـكلة تنتشر على نطاق واسع بسبب اضمحلال التمثيليات المقنعة عن الألوهية البطولية للإنسـان.[٢٧] يتلخص الموضـوع عـلى نحـو مفيد في ملاحظـة بينيل الشـهيرة عن الكيفيـة التي تم وفقها تسريح النزلاء في مستشـفى سالبيترير للأمراض العقلية إبّان الثورة

الفرنسية. كل العصابيين وجدوا دراما مهيأة مسبقاً للفعل المتسامي والهوية البطولية. كان الأمر بهذه السهولة.

بدا الأمر كما لو أن الإنسان المعاصر لم يعد قادراً على إيجاد بطولته في الحياة اليومية بعد الآن، كما وجدتها البشرية سلفاً في المجتمعات التقليدية بمجرد تأدية الواجبات اليومية المتمثلة في تربية الأطفال والعمل والعبادة. إن الإنسان المعاصر بحاجة للثورات والحروب والتمرد «المتواصل» الذي يستمر عند انتهاء الثورات والحروب. هذا هو الثمن الذي يدفعه الإنسان المعاصر مقابل كسوف البُعد المقدس. عندما أطاح الإنسان بأفكار الروح والإله، عاد ليرتمي يائساً على موارده الخاصة، ارتمى في حضن نفسه وأحضان أولئك القليلين الذين يحيطون به. حتى إن العشاق والعائلات يوقعوننا في شراكهم ويخيبون أمالنا لأنهم ليسوا بدائل عن السمو المُطلق، ربما نقول إنهم صورٌ وهميةٌ بائسة، بالمعنى الذي قد ناقشناه.[٢٨]

رأى رانك أن هذا الوعي الذاتي المفرط ترك الإنسان المعاصر لموارده الخاصة، وأطلق عليه بشكل ملائم لقب «الإنسان السايكولوجي»، وهو لقبٌ مناسبٌ بأكثر من معنى. لقد أصبح الإنسان المعاصر سايكولوجياً؛ لأنه صار معزولاً عن الأيديولوجيات الجمعية التي توفر الحماية له. كان عليه أن يُسوغ ذاته من داخل ذاته، لكنه أصبح سايكولوجياً؛ لأن التفكير المعاصر نفسه تطور تدريجياً على هذه الشاكلة حينما تطور خارج منظومة الدين. لطالما صُورت الحياة الداخلية للإنسان بشكل تقليدي بوصفها منطقة روحية. لكن في القرن التاسع عشر، أراد العلماء استرداد مجال الخرافات هذا من الكنيسة، أرادوا أن يحرروا منطقة الحياة الداخلية للإنسان من شِباك الغموض وأن يخضعوها لقوانين السببية. لقد تخلوا تدريجياً عن استعمال كلمة «روح» وبدأوا في الحديث عن «الذات» وكيف تتطور هذه الذات عند الطفل في علاقته المبكرة مع والدته. صار بالإمكان الآن دراسة المعجزات الكبيرة للغة والفكر والأخلاق بوصفها منتجات اجتماعية وليست تدخلات إلهية.[٢٩] لقد كان الأمر بمثابة تقدم معرفي كبير

في مجـال العلم، والذي بلغ ذروته فقط عبر عمـل فرويد؛ بيد أن رانك كان قـد رأى أن هـذا الانتصـار العلمي أثار مشـاكل أكثر من تلـك التي حلها. اعتقـد العاملـون في مجـال العلم أنهم تخلصـوا إلى الأبد من مشـاكل الروح بعـد أن جعلـوا من العـالم الباطني للإنسـان موضوعـاً للتحليـل العلمي. لكـن قليلون هـم من أرادوا الاعـتراف بأن العمل التحليـلي لم ينلْ بعد من الروح التي ما تزال قائمة من دون المسـاس بها، الروح بوصفها كلمة تُفسر الطاقـة الباطنية للحياة العضوية وسر الخلق وقِـوام المادة الحية. لا يهم حقاً إذا ما اكتشـفنا أن معتقدات الإنسان بشأن نفسـه وعالمه ووعيه الذاتي بعينه في اللغـة والفـن والضحك والبكاء كلها مغروسـة اجتماعياً فيـه، فما زلنا لم نوضـح طبيعة القـوى الباطنية للتطور التي أدت إلى ظهور حيوان قادر على الوعي بذاته، وهذه القوى الباطنية هي ما نعنيه حتماً بـ «الروح»- سر معنى الإدرك العضـوي للديناميكيـات الداخلية وسر حيويـة الطبيعة. ومن هذا المنظور، فإن ردة فعل المؤمنين الهستيرية ضد داروين كشف هشاشة إيمانهم وافتقاره إلى الخيال، فهم لم يكونوا منفتحين على الذهول والدهشة الباديتين في العـالم؛ لقـد عدّوا الحياة أمراً مسـلّماً بـه أكثر مما ينبغـي، وعندما جردهم دراوين من شعورهم بالـ «روعة الخاصة» شعروا وكأنهم موتى.

لكـن الانتصار الـذي حققه علم النفس العلمـي كان له تأثيرات أكثر غموضاً من مجرد عدم المساس بالروح التي عمل علم النفس على مواراتها. حينـما تُختـزل الـروح إلى الـذات، والـذات إلى التكيـف المبكـر للطفل، فما الـذي تبقى لـك؟ ما تبقى لك هو الإنسـان فرداً، وأنت عالـق معه. أقصد أن وعـد علـم النفس، مثـل باقي العلـوم الحديثـة، كان الإعلان عن عصر سـعادة الإنسـان عـبر توضيح كيفيـة عمل الأشـياء، وكيف يتسبب شيء في حـدوث شيء آخـر. وبعـد أن عرف الإنسـان علل الأمـور، كان كل ما عليـه فعله هو الاسـتحواذ على ميدان الطبيعة، بـما في ذلك طبيعته الخاصة، عندها سـتكون سـعادته مضمونة. لكننا الآن نواجه مغالطـة التأمل الذاتي السـايكولوجي التي فهمها رانك، من بين كل تلاميذ فرويد. بينت العقائد الروحية للإنسان سـبب كونه حقيراً وفاسداً وآثماً؛ وأعطته السُبل ليتجاوز

هذه اللوثة ليمسي سعيداً. كانت رغبة علم النفس هي أن يُبين للإنسان لماذا يشعر على هذا النحو؛ كان الأمل يحدو علم النفس أنه إذا اُكتشفت دوافع البشرية وبينت للإنسان سبب شعوره بالذنب والفساد، فيمكنه عندئذ أن يتقبل نفسه ويكون سعيداً. لكن في الواقع، لم يرفع علم النفس الستار سوى عن جزء من سبب الشعور بالحقارة والفساد والإثم- وما يسبب هذا الجزء هي الموضوعات في محاولة الإنسان أن يكون صالحاً أمامها وفي خوفه منها وخشيته من تركها، وما شابه. ونحن لا نريد أن نبخس قيمة هذا الكشف الكبير، فهو بمثابة تحرر مما يمكن أن نطلق عليه «الشعور الزائف بالسوء»، الصراعات التي تسببها بشكل مصطنع بيئة الإنسان المبكرة ومصادفات الولادة والمكان. ومثلما يكشف هذا البحث السايكولوجي عن جزء واحد من كذبة مشروع أن يكون الإنسان «علة ذاته»، فإنه يعمل على إطلاق العنان لقدر من الاستقامة والنضج يضع الإنسان في سدة التحكم بذاته، ويعمل على أن يصنع مساحة معينة من الحرية تتخللها السعادة.

لكن النقطة التي نرمي لها الآن هي: إن التكييف المبكر للطفل والصراع مع الموضوعات والشعور بالذنب تجاه أشخاص معينين وما شابه ذلك، ليس سوى جزء من مشكلة الإنسان. إن كذبة مشروع أن يكون الإنسان «علة ذاته» تستهدف الطبيعة برمتها، وليس فقط الموضوعات المبكرة. وبتعبير فلاسفة المذهب الوجودي، إن علم النفس كشف الستار عن الإثم العُصابي أو الآثام الشخصية الظرفية والمبالغ فيها؛ بيد أنه لم يكشف الستار عن إثم المخلوق الفطري أو الحقيقي. لقد حاول علم النفس أن يكون مؤهلاً كلياً لحل مشكلة التعاسة البشرية، بينما أنه في الحقيقة كان مؤهلاً جزئياً للخوض في هذه المشكلة. وهذا ما قصده رانك عندما قال:

«إن علم النفس، الذي يحاول تدريجياً أن يحل محل الأيديولوجيات الدينية والأخلاقية، مؤهلٌ جزئياً فقط لفعل هذا الأمر؛ لأن علم النفس هو أيديولوجيا سلبية وتحليلية بشكل طاغ».[30]

يُضيّق علم النفس مجال بحثه عن سبب التعاسة الشخصية إلى حدود

الشخص نفسه، ولذلك يعلق الشخص مع نفسه. لكننا على دراية بأن العالم الطبيعي هو السبب الكوني والعام للشعور بالفساد والذنب والاحتقار، وعلاقة الشخص بهذا العالم كونه حيواناً رمزياً تُحتم عليه أن يجد مكاناً آمناً فيه. كل التحليلات في العالم غير قادرة على أن تتيح للإنسان معرفة من يكون ولماذا هو هنا على الأرض، لماذا عليه أن يموت، وكيف يتسنى له أن يُكلّل حياته بالانتصار. وإذا ما تظاهر علم النفس بالإجابة عن هذه التساؤلات، وقدّم نفسه بوصفه تفسيراً كاملاً لتعاسة الإنسان، عندها يتحول الأمر إلى تدليس يجعل وضع الإنسان المعاصر في مأزق لا يمكنه الخلاص منه. أو، بعبارة أخرى، حصر علم النفس فهمه للتعاسة البشرية بتأريخ حياة الفرد ولم يفهم كم أن التعاسة الفردية هي مشكلة تأريخية بالمعنى الأوسع، إنها مشكلة أفول الأيديولوجيات الجماعية المطمئنة المتمحورة حول فكرة الخلاص. صاغ رانك الأمر عى النحو الآتي:

«يرى المرء في العصابي انهيار أيديولوجيا الإله البشرية برمتها، وقد أصبح واضحاً ما مدلول ذلك من الناحية النفسية. لم يوضح فرويد ذلك في تحليله النفسي الذي اقتصر فهمه على العملية التدميرية في المريض الناتجة عن تأريخه الشخصي، من دون أن يأخذ بالنظر التطور الثقافي الذي ولّد هذا النمط من المرضى».(٣١)

إذا ما فشلت في فهم ذلك، فأنت تخاطر بمفاقمة حالة العصابي سوءاً عبر عزله عن الرؤية الأوسع للعالم التي يحتاجها. وكما يقول رانك:

«أخيراً، كان المحلل النفسي المتفهم هو الذي أعاد العُصابي الواعي بذاته إلى معرفة الذات بعينها، المعرفة التي أراد العُصابي الهروب منها. بشكل عام، فشل التحليل من الناحية العلاجية؛ لأنه فاقم من حالة الإنسان النفسانية بدلاً من شفائه عبر سبر أغواره».(٣٢)

أو من الأفضل أن نقول: إن فشل التحليل النفسي من الناحية العلاجية يكمن في حصر أسباب التعاسة البشرية في النزعة الجنسانية، وفي التظاهر بأن علم النفس ذاته ما هو إلا رؤية شاملة للعالم. بإمكاننا أن نستنتج مع

رانـك أن الدين جيـد كعلـم النفس، إلا أن علـم النفـس تظاهر بحلوله محل الدين.[٣٣] إن علـم النفس من بعض النواحي أفضل من الدين بالطبع؛ لأنه أدرك الأسـباب الفعلية للشـعور بالذنب الجمعي؛ ومن بعض النواحي هو أسـوأ بكثير؛ لأنه عادة ما يُعزز السـلطات الأبويـة والاجتماعية ويجعل من مأزق الذنب الظرفي أقوى وأكثر تدميراً.

لا توجـد طريقـة للإجابـة عـلى مقاربـة رانـك المدمـرة لعلـم النفس الحديث.[٣٤] ما علينا سـوى التطلع من حولنا إلى العدد المتزايد للمرشدين السـايكولوجين في الشـارع لنشـعر بالمـذاق التأريخـي للأمر. بدأ الإنسـان المعـاصر بتوجيـه الأنظـار إلى باطنه في القرن التاسـع عشر؛ لأنـه كان يأمل في العثـور على الخلود بطريقـة جديدة وآمنة. لقد رغـب بالألوهية الطويلة مثلـما فعلت من قبلـه البشرية عبر التأريخ- ولكن لا يوجد الآن من يمنحه هـذه الألوهية سـوى مرشـده السـايكولوجي. لقـد صنع الإنسـان مأزقه بيـده. بهـذا المعنى، يقول رانك (مع لمسـة من حس الفكاهـة): إن المعالجين النفسـيين، «إن صح التعبير، هم نتاج العصابي، والفضل يعود لمرضه».[٣٥] إن الإنسـان المعاصر بحاجـة إلى «أنت» «آخر» يلجأ إليـه من أجل الاعتماد الأخلاقي والروحي، وبما أن شـمس الإله قـد أفلت، فعلى المعالج أن يحل محلـه- تمامـاً كما فعل الحبيـب والأبوان. على مدى أجيال، يحـاول المحللون النفسـيون، الذين لا يفهمون هذه المشكلة التأريخية، معرفة سبب عدّ «إنهاء التحويل» في المعالجة النفسـية مشكلة شيطانية في كثير من الحالات. لو أنهم قرأوا وفهموا رانك، لكانوا سرعان ما تنبهوا إلى أن «أنت» المعالج هي الإله الجديـد التـي يجب أن تحل محـل أيديولوجيات الخلاص الجمعيـة القديمة. وبـما أنـه لا يمكن للفرد لعـب دور الإله، فمن المحتم عليه أن يثير مشـكلة شيطانية حقاً.[٣٦]

إن الإنسـان المعـاصر محكوم عليـه بالبحث عن معنـى حياته في عملية الاستبطان السـايكولوجي، ولذلك يجب أن يكون لكاهن الاعتراف الجديد الخاص به السـلطة العليا في سبر أغواره، وهذا الكاهن هو المحلل النفسي.

علـى هذا النحو، فإن «الكيان السـامي الماورائي» الـذي يتطلع إليه المريض يكون محصوراً بأريكة المحلل النفسي وبالرؤية التي يقدمها عن العالم.

بهـذا المعنى، وكما لاحظ ذلـك رانك بنظرة يصحبها فهـم عميق، فإن التحليل النفسي يسفه فعلاً الحياة العاطفية للمريض. يريد المريض أن يضع حبـه على مقياس مطلق من القدرة والقيمـة، بينما يخبره المحلل أن كل شيء يمكـن رده إلى مرحلـة التكيـف في الطفولـة، وبذلك فإن كل شيء نسـبي. يريد الإنسان أن يعثر على العجائب ويختبرها، إلا أن المحلل يخبره عن مدى واقعيـة الأشـياء، وأن أعمـق دوافعنا ومشـاعرنا بالذنب يمكـن أن تفسر سريرياً. بهذه الطريقة يُحرم الإنسـان من السر المطلق الذي يحتاجه، والشيء الوحيد الذي يبقى كلي القدرة والنفوذ عند المريض هو الشخص (المحلل) الذي أوضح له كل شيء.[٣٧] وهكذا يتشـبث المريض بالمحلل بكل ما أوتي من قوة ويخشى إنهاء جلسة التحليل.

رانك وكيركغارد: تآلف الخطيئة والعصاب

كلـما انغمـس المـرء أكثـر في دراسـة أعـمال رانـك، وجـد أن كتابـات رانـك تتداخـل مع أعـمال كيركغـارد- الأعمال الأكثـر لفتاً للنظـر، والتي نسـتطيع اليوم أن نقـدّر قيمتها الحقيقية نظراً للتطـور الكبير الذي طرأ على التحليـل النفـسي السريـري. بحلول هـذا الوقت، يجـب أن يتضح أن هذا التداخل الذي يطغى على أعمال رانك وكيركغارد هو ليس استسلاماً واهياً للأيديولوجيا، بل هو اشتغال علمي واقعي على مشكلة شخصية الإنسان. توصل الرجلان إلى الاسـتنتاج نفسـه بعـد بحث نفسي يعـد الأكثر إحاطة بالموضـوع، ومفاده أنه عنـد أقصى نقطة يتوصل لها التفسـير العلمي، يجب على علم النفس أن يفسح المجال لـ «اللاهوت»- أي لرؤية عالمية تستوعب صراعات الفرد وشـعوره بالإثم، وتعرض عليه إمكانية أن يحظى بنوع من التأليه البطولي. لا يسـتطيع الإنسـان أن يطيق تفاهته إلا إذا اسـتطاع ترجمة هذه التفاهة إلى شيء يضج بالمعنى على أعلى مستوى ممكن. هنا يلتقي رانك

وكيركغارد في واحدة من التآلفات التأريخية المدهشة التي شهدها الفكر، حيث إن الخطيئة والعُصاب هما طريقتان للحديث عن الشيء نفسه، عن العزلة التامة للفرد وتنافره مع بقية أجزاء الطبيعة، وعن فردانيته المفرطة ومحاولته خلق عالمه الخاص في حدود نفسه. تمثل كل من الخطيئة والعُصاب الحالة التي يضخم فيها الفرد من نفسه إلى حد أكبر من حجمه الحقيقي، ولاسيما عند رفضه الاعتراف باعتماده الكوني. العصاب، مثل الخطيئة، هو محاولة لإخضاع الطبيعة والتظاهر بأن مشروع خلقه لذاته، مسعى أن يكون «علة ذاته» يفي بالغرض حقاً. في الخطيئة كما العصاب، يخلق الإنسان صنماً لنفسه على حيز محدود في متناول يده، ويزعم أن المعنى الكامل والإعجاز في الخلق مختزل في هذا الصنم، لكي يستطيع الحصول على تطويبه المقدس[٣٨]

أوجز رانك رؤية العصابي للعالم، وهي الرؤية نفسها التي يتمتع بها الآثم الكلاسيكي:

«يفقد العصابي كل ضرب من ضروب الروحانية الجمعية، ويبادر بشكل بطولي في أن يموضع نفسه كلياً ضمن نطاق خلود الأنا خاصته، كما تبين بكل وضوح الملاحظات والخيالات الكونية للمصاب بالذهان».[٣٩]

لكننا نعلم أن مثل هذه المحاولة محكوم عليها بالفشل؛ لأن الإنسان ببساطة لا يستطيع تسويغ بطولته؛ لا يستطيع الانسجام مع خطته الكونية لجعلها قابلة للتصديق. لا بد أن يعيش مع شك مؤلم إذا ما بقي متواصلاً مع الواقع بنطاقه الأكبر. إذا ما فقد هذا التواصل مع الواقع، عندها فقط تتلاشى هذه الشكوك- وهذا هو تعريف الذهان: إنه اعتقاد غير واقعي كلياً فيما يخص التسويغ الذاتي للبطولة الكونية. «أنا المسيح»، بهذا المعنى، كما يقول رانك، يمثل العصاب السعي لتأسيس «دين فردي»، وهو خلودٌ يتحقق ذاتياً.[٤٠]

للخطيئة والعصاب جانب آخر، ليس فقط ذلك الجانب الذي يتمثل بالتضخيم غير الواقعي للذات في رفضه الاعتراف بالمخلوقية، بل أيضاً ذلك الجانب الذي يفرض عقوبة للوعي الذاتي المكثف، عقوبة الإخفاق

في الحصـول عـلى العزاء عبر الأوهـام المشـتركة. نتيجة هـذا الإخفاق هي أن الآثـم (العصابي) يدرك تمـام الإدراك بالشيء الذي يحـاول إنكاره، فهو يحـاول إنكار مخلوقيته وبؤسـه وانعدام قيمته.[41] يضطـر العصابي للاعتماد عـلى تصوراته الحقيقية عن الوضع البشري، تلك التصورات التي تسـببت في عزلتـه وفردانيته في المقام الأول. لقد حاول أن يشـيد عالمـاً داخلياً مجيداً خاصـاً هرباً من مخاوفه العميقة، إلا أن الحيـاة تنتقم منه. فكلما زاد انفصاله عـن العـالم وازداد تضخـم ذاتـه، أصبح أكثر قلقـاً. وكلما أثخـن في إضفاء المثالية على نفسه بشكل مصطنع، أثخن في جلد ذاته بشـكل مبالغ فيه. يتنقل العصـابي بـين طرفي النقيض فتـارة يقول «أنا كل شي» وتـارة أخرى «أنا لا شيء».[42] لكن من الجلي أنه لو رغب الإنسـان في أن يصبح شـيئاً ما، فعليه أن يكون جزءاً آمناً من شيء آخر. لا مناص من دفع فدية التبعية والخضوع لصالـح المعنـى الأكبر لسـائر الطبيعـة، والرضوخ لأتـاوة المعانـاة والموت اللذين تطالب بهما الطبيعة، ولا يمكن للإنسـان أن يسـدد هذه الديون من داخل نفسه، مهما حاول بكل ما أوتي من قوة.

بيـد أننـا نلاحـظ الآن الاختـلاف التأريخـي بـين الآثم الكلاسـيكي والعصـابي المعاصر، كلاهما اختبر طبيعة القصور البشري، على أن العصابي اليـوم هو مجردٌ من الرؤية الرمزية للعالم، من أيديولوجيا الإله التي سـتقدم لـه معنـىً لانعدام قيمته والتي سـتعمل عـلى ترجمة قصـوره إلى بطولة. لقد حوّل الدين التقليدي الوعي بالخطيئة إلى شرط للخلاص، ولكن إحساس العصـابي المعـذب بعدميته يؤهلـه الآن للفناء البائس فحسـب، وللانعتاق الرحيم في الموت وحيداً. لا بأس في أن يكون المرء لا شيء أمام الإله، الإله الذي يستطيع بمفرده أن يصوب الأمر بطرقه المجهولة؛ لكنه أمر مختلف أن يكـون المرء لا شيء أمام ذاتـه، ذاته التي هي أيضاً لا شيء. لقد أوجز رانك الأمر بهذا الشكل:

«يقـاسي النمـط العصابي من وعيه بالخطيئـة بالقدر نفسـه تماماً الذي عانـى منه سـلفه المتدين، مـن دون أن يؤمـن (العصابي) بمفهـوم الخطيئة،

وهذا بالضبط ما يجعل منه «عصابياً»؛ يشعر بأنه آثم من دون الإيمان الديني بالإثم، ولهذا، فهو بحاجة إلى تفسيرٍ عقلاني جديد».[٤٣]

وبذلك، تلك محنة الإنسان المعاصر: آثم لا يجد ما يؤكد خطيئته، والأسوأ من ذلك، هو لجوئه إلى قاموس علم النفس ليجد ما يؤكد خطيئته، وهكذا تتفاقم مشكلة انفصاله عن العالم ووعيه المفرط بذاته. مرة أخرى، هذا المأزق هو ما كان رانك يقصده عندما وصف علم النفس بأنه أيديولوجيا سلبية وتحليلية بشكل طاغٍ.

الصحة بوصفها مثلاً أعلى

غطينا الآن الجوانب الثلاثة لمشكلة العصاب، أولاً بوصفه نتيجة لتكوين الشخصية، وثانياً بوصفه مشكلة الواقع مقابل الوهم، وثالثاً بوصفه نتيجة للظروف التاريخية. وكل هذه الجوانب الثلاثة تندمج في شكل واحد. يعيش الإنسان عبر تناقضاته حياةً أفضل أو أسوأ في نوع من المشروع الثقافي في حقبة تاريخية معينة. وما العصاب سوى كلمة أخرى للتعبير عن المشكلة الكلية للوضع البشري؛ ويصبح العصاب مصطلحاً سريرياً عندما يتباطأ الفرد في مواجهة المشكلة- عندما تكون بطولته في محل شك أو عندما تكون عاملاً في تشكيل شخصيته الانهزامية. إن البشر عصابيون بشكل فطري ولطالما كانوا كذلك، ولكن في بعض الأحيان يبدو من السهل عليهم أن يخفوا وضعهم الحقيقي وهذا ما يبدو صعباً على الآخرين. يتجنب الناس العصاب السريري عندما يستطيعون بكل ثقة أن يعيشوا بطولتهم في نوع من التمثيلية التي تسمو بالذات. يعيش الإنسان المعاصر عبر تناقضاته حياةً أسوأ؛ لأن الوضع الحداثي هو الوضع الذي شهد أفول التمثيليات المُرضية للتأليه البطولي أو اللعب الإبداعي أو للوهم الثقافي. لا يعرف العصابي رؤية شاملة للعالم يعتمد عليها أو يتحد بها ليخفي مشاكله، وبذلك فإن «علاج» العصاب في زمننا هو أمر عسير[٤٤].

هذا استنتاج رانك الكيركغاردي التدميري: إذا كان العصاب خطيئة

وليس مرضاً، فحين ذاك يكون «العلاج» الوحيد للعصاب هو تصورٌ ما للعالم، تصورٌ يكون نوعاً من أيديولوجيا إيجابية جمعية، يمكن للمرء عبرها أن يلعب دوره في تمثيلية الحياة لينال المقبولية بوصفه مخلوقاً. بهذه الطريقة وحدها، يستطيع العصابي أن يخرج من عزلته ليكون فرداً من هذا الكل الأكبر والأعلى الذي لطالما مثله الدين. في الأنثروبولوجيا، نطلق على هذه الجماعات الأيديولوجية «التجمعات الأسطورية الطقسية للمجتمع التقليدي». هل يفتقر العصابي إلى شيء خارجه لاستيعاب حاجته إلى الكمال؟ هل ينخره الهوس؟ التجمع الأسطوري الطقسي هو تكوين اجتماعي لأجل تقنين الهوس. وقد نقول إن هذه الممارسة تضع هوساً خلاقاً في متناول كل إنسان، وهذه وظيفة الطقس بالتحديد. وهذه الوظيفة هي ما لاحظه فرويد عندما تحدث عن الطبيعة الهوسية للدين البدائي وقارنها بهوس العصابي. لكن فرويد لم يرَ كم كان هذا الأمر طبيعياً، وكيف أن جُل الحياة الاجتماعية هي عبارة عن عملية إضفاء الطابع الطقسي الهوسي لفرض السيطرة بطريقة أو أخرى. وبشكل تلقائي، تعمل هذه الطقوس على تفعيل الإحساس بالأمان ونفي الإحساس باليأس عن طريق إبقاء الناس في حالة تركيز على ما هو واضح وظاهر أمامهم. لا يمثل التغلب على الشعور باليأس مشكلة فكرية بالأساس بالنسبة إلى كائن عضوي فاعل، بل هي مشكلة تحفيز ذاتي عن طريق الحركة المستمرة، فبعد نقطة معينة لن يكون تحصيل المزيد من «المعرفة» شيئاً يساعد الإنسان، فما يساعده يتأتى عبر العيش ونسيان الذات جزئياً.

وكما قال غوته، يجب أن ننغمس في التجربة وبعدها يجب أن نتأمل معنى التجربة، فإذا انهمكنا في التأمل من دون الانغماس في التجربة سيدفعنا ذلك إلى الجنون؛ وإذا انغمسنا في التجربة من دون تأملها، فعندها سنكون أشبه بالبهائم. كتب غوته مثل هذا الشذرات بالتحديد في الوقت الذي فقد فيه الفرد الغطاء الواقي الذي يوفره المجتمع التقليدي وأصبحت الحياة اليومية مشكلة ترهقه. فلم يعد الفرد يعرف ما مقدار الجرعات المناسبة التي يستقيها من التجربة. لقد كان هذا القدر من الجرعة المأمونة من الحياة

هو بالضبط ما كان محدداً بوصفة الأعراف التقليدية، الوصفة التي حددت، من الناحية الطقسية، كل قرارات الحياة الهامة وحتى الأحداث اليومية. والعصاب ما هو إلا اختلاق لطقس هوسي خاص وجد ليحل محل طقس متفق عليه اجتماعياً، وقد ضاع هذا الطقس الاجتماعي بزوال المجتمع التقليدي. لقد وفرت أعراف وأساطير المجتمع التقليدي تفسيراً متكاملاً لمعنى الحياة، تفسيراً يجده الفرد معداً وجاهزاً أمامه، كل ما كان على الفرد فعله هو تقبل الحياة بوصفها حقيقة. يتحتم على العصابي المعاصر فعل ذات الشيء إذا ما أراد «الشفاء»: يجب أن يرحب بالوهم الحياتي.[٤٥]

إن تصور هذا «العلاج» هو شيء، على أن «وصفه» للإنسان المعاصر هو شيء آخر تماماً، فلكم سيبدو هذا «العلاج» مزيفاً في نظره. العلة الأولى لهذه النظرة تعود إلى أنه لا يستطيع الحصول على الطقوس الأسطورية الحياتية في وصفة يمكنه شراءها من الصيدلية، ونحن نتحدث عن تلك التقاليد الاجتماعية الموروثة العميقة التي دعمت البشرية حتى الآن. إنه لا يستطيع الحصول عليها حتى من مستشفيات الأمراض العقلية أو من الجماعات العلاجية. لا يستطيع الإنسان المعاصر أن يجد العالم الذي يبتغيه بضربة سحرية، وهذا أحد الأسباب الذي دفعه إلى محاولة خلق عالمه الخاص بنفسه. وبهذا المعنى بالغ الأهمية، يتضح أن العصاب هو مأساة الإنسان المعاصر؛ ومن الناحية التأريخية، فإن الإنسان المعاصر يتيم.

العلة الثانية وراء تلك النظرة، إنه لو لم تكن هناك رؤى تقليدية جاهزة للعالم يمكن للمرء اعتناقها بكل خضوع وثقة، يصبح الدين مسألة شخصية للغاية- شخصية جداً لدرجة أن الإيمان نفسه يبدو عُصاباً، يصبح مثل فانتازيا شخصية وقراراً صادراً عن ضعف. الشيء الوحيد الذي لا يستطيع الإنسان المعاصر فعله هو ما وصفه كيركغارد: أن يقفز قفزة منفردة في الإيمان، الثقة الذاتية الساذجة بضرب من ضروب الدعم السامي لحياة المرء. الآن، يبدو هذا الدعم مستقلاً عن الطقوس والأعراف الظاهرية للعيش: فلا وجود للكنيسة والطائفة، وحتى لو وجدا فهما غير

مقنعين. وهذا الوضع هو ما يساعد على جعل الإيمان أمراً خيالياً. ولكي يبدو شيئاً ما حقيقياً في نظر الإنسان، فيجب أن يحظى هذا الشيء بالدعم الملموس بطريقة ما، طريقة مُعاشة أو خارجية أو إجبارية. فالناس بحاجة إلى المواكب الفخمة والحشود والأبهة وأيام مميزة تزين التقويم السنوي- بحاجة لتركيز موضوعي للهوس، لشيء ما يمنح الفانتازيا الداخلية شكلاً ومظهراً، ولشيء خارجي تخضع الذات له. وبخلاف ذلك، فإن العُصابي يتقهقر رجوعاً إلى نقطة انفصاله: كيف سيؤمن بإحساسه الداخلي الوحيد فيما يتعلق بتميزه؟

المشكلة الثالثة تكمن في أن الإنسان المعاصر هو ضحية خيبة تحرره من الأوهام؛ لقد حُرم من الإرث الاجتماعي-الديني بسبب قدرته التحليلية. إن ميزة العقل المعاصر هي تبديد الخرافات والإيمان الساذج والأمل المغفل. إننا نركز على علاقة السبب والنتيجة، على الواضح والمرئي والمنطقي- دائماً على ما هو منطقي. نعرف الفرق بين الأحلام والواقع، بين الوقائع والتخيلات، بين الرموز والأجساد، ولكننا في الحال سنرى أن الخصائص التي تميز العقل المعاصر هي نفسها التي تميز العُصاب. ما يميز العُصابي هو أنه «يعرف» وضعه في مواجهة الواقع. لا تراوده الشكوك حيال موقفه، فلا شيء مما تقوله يستطيع التأثير عليه لكي يشعر بالأمل أو الثقة. إنه حيوانٌ بائسٌ، حيوانٌ بجسدٍ متحلل، سيموت ويُمحق إلى غبارٍ ويغيبه النسيان، سيختفي إلى الأبد، ليس من سطح الأرض فحسب، بل سيختفي من كل الأبعاد المحتملة للكون، ذلك الذي عاش حياته عبثاً لا طائل منه، صدفة كانت ولادته، وهكذا دواليك. إنه يعرف الحقيقة والواقع، ويخبر دوافع الكون برمته.

كان جيلبرت كيث تشيسترتون هو من أبقى على روح كيركغارد والمسيحية البسيطة حية في الفكر المعاصر، عندما بيّن بأسلوب رائع أن الخصائص التي يفخر بها العقل المعاصر هي بالتحديد خصائص الجنون[٤٦] ليس هناك أحد أكثر عقلانية من المختل عقلياً، وأكثر اهتماماً

منه بتفصيلات السبب والنتيجة. إن المجانين هم أعظم المفكرين الذين نعرف، وهذه الصفة هي السبب فيما يعانونه. تتقلص كل عملياتهم الحيوية في حيز العقل. ما يفتقده المجانين ويمتلكه العاقلون هو القدرة على عدم الاكتراث، إهمال المظاهر والاسترخاء والسخرية من العالم. لا يقوون على الارتخاء، ولا يمكنهم المقامرة بوجودهم برمته في رهان وهمي، كما فعل باسكال. ليس باستطاعتهم أن ينفذوا ما كان الدين يطلبه منهم، وهو أن يؤمنوا بمسوغ ما لحياتهم، مسوغ يبدو عبثياً. بيد أن العُصابي يعرف جيداً أنه هو العبث نفسه، ولا شيء آخر عبثي غيره؛ وهذا ما يبدو «صائباً للغاية فحسب». إلا أن الإيمان يدعو ذلك الإنسان أن يتحلى باليقين ويوسع ذاته في فضاء لا يخضع للمنطق، في فضاء الخيال المحض. هذا التوسع الروحي هو بالتحديد ما يصعب فعله على الإنسان المعاصر؛ لأنه مُقيد إلى نفسه ولا يوجد بقربه ما يستند عليه، ولا توجد تمثيلية جمعية، تعيشها الجماعة وتشاركها، تجعل من الفانتازيا حقيقة.

دعوني أسارع إلى طمأنة القارئ بأنني لست في صدد التبرير للدين التقليدي ولكنني أبين فقط الإفقار الذي يميز العُصاب المعاصر وبعض أسبابه. أريد أن أقدم معلومات أساسية لإدراك كم هو مركزي موقف رانك ومن قبله باسكال وكيركغارد وتشيسترتون بشأن مشكلة الإيمان والوهم واللعب الإبداعي. وبما أننا تعلمنا على يد يوهان هويزنجا والكُتّاب الأكثر معاصرة من أمثال جوزيف بيبر وهارفي كوكس، فإن الحقيقة المأمونة الوحيدة لدى البشر هي تلك الحقيقة التي ابتدعوها ومثلوها؛ فأنْ تعيش هو أن تلاعب معنى الحياة. الزبدة التي نخرج بها من هذا الإرث الفكري ينبئنا على نحو قاطع بأن الطيش الطفولي هو مهمة البشر الناضجين. بهذه الطريقة وصف رانك علاج العصاب «الحاجة إلى حماقة مسموحة».[٤٧] إن مشكلة اتحاد الدين والطب النفسي والعلوم الاجتماعية مشمولة في هذه الصيغة الواحدة.

لقد قلنا آنفاً إن السؤال الذي تطرحه الحياة البشرية هو: على أي

مستوى من الوهم يعيش الإنسان؟ وهذا السؤال يستلزم أيضاً سؤالاً جديداً تماماً على علم الصحة العقلية وهو: ما هو الوهم «الأفضل» الذي يمكن للإنسان أن يعيش بموجبه؟ أو، ما الحماقة الأكثر مقبولية ؟ لو كنت في صدد الحديث عن الوهم المعزز للحياة، عندها يمكنك صدقاً محاولة الإجابة عن سؤال الوهم «الأفضل». سيتعين عليك أن تعرّف «الأفضل» بعبارات تتضمن معنى مباشراً للإنسان، معنىً يرتبط بوضعه الأساس واحتياجاته الضرورية. أعتقد أن الإجابة على السؤال برمته ستعلق في مقدار الحرية والكرامة والأمل الذي يوفره وهمٌ معين. إن هذه الموضوعات الثلاثة تستوعب مشكلة العُصاب الطبيعي وتحولها إلى نمط من العيش الإبداعي.

علينا أن نبحث عن حلٍ لمشكلة الحرية أينما تنعدم الحرية: علينا البحث في ظاهرة التحويل، التحويل الذي يستعبد الإنسان على نحو مهلك وساحق. يسبغ التحويل على الغموض والرعب والقوة طابعاً فِتشياً، إنه يحكم قبضته على الذات. يرد الدين مباشرة على مشكلة التحويل بإسقاط مشاعر الذعر والرهبة على الكون حيث ينتميان. كما أنه يأخذ مشكلة تسويغ الذات ويفصلها عن الموضوعات القريبة على المرء. لم يعد علينا إرضاء من هم حولنا، بل إرضاء مصدر الخلق بعينه، وليس أولئك الذين تقاطعت حياتهم مع حياتنا عن طريق الصدفة. لا تعود حياتنا انعكاساً لمعايير زوجاتنا وأزواجنا وأصدقائنا وقادتنا، وتصبح بدلاً من ذلك مرتبطة بمعايير البطولة الأسمى والمُثل العليا التي تكون قادرة على توجيهنا للتفوق على ذواتنا بحق. على هذا النحو سنملأ ذواتنا بالقيم المستقلة، وسنستطيع عندها أن نتخذ قراراتٍ حرة، والأهم من ذلك، يصير بإمكاننا أن نستند على هذه القوى العليا التي تدعمنا بصدق ولا تعارضنا.[٤٨] يمكن للهوية الذاتية أن تبدأ فعلاً بالانبثاق في الدين؛ لأن الإله، بوصفه فكرة تجريدية، لا يُعارض الفرد كما يفعل الآخرون المحيطون به، بل على العكس، فهو يعمل على تزويد الفرد بكل القوى اللازمة لتسويغ الذات. وهل هناك أعظم من الشعور بالأمان عند الاستناد مطمئناً على الإله، على ينبوع الخلق، القوة

الأكثر رهبة على الإطلاق؟ إذا كان الإله محتجباً وغير مادي، فذلك أفضل: إذ يسمح للإنسان بالتوسع والتطور ذاتياً.

وبذلك، فإن مشكلة التحويل- مثل كل الأشياء البشرية- هي في شق منها مشكلة تتعلق بالقيمة، مسألة تتعلق بالمثل العليا. حاول فرويد أن يُبقي على المشكلة بوصفها مشكلةً علميةً كلياً بعد أن بين كيف كانت تصورات التحويل عن الواقع زائفة ومُبالغاً بها، وهو أمر صحيح بالطبع إلى حد كبير. لكن ما هو معيار التصور «الحقيقي»؟ هنا، كان على فرويد نفسه أن يتحفظ عن الإجابة. ما التصورات الأكثر زيفاً من تصوراتِ شخص سوي يقع في الحب، تحمله مبالغاته نفسها لتوصله إلى نماء وانتشاء الوجود؟[٤٩] رأى فان دير ليو، السايكولوجي المتخصص بالدين، أن نطاق مشكلة إسقاطات التحويل أوسع مما قد وصفه فرويد. يستشهد بنص مصري قديم يتحاور فيه باحري(*) مع ضميره الباطني وكأنه صوت الإله الذي يسكن الإنسان؛ فيقول فان دير ليو:

«من الممكن الآن ، وبكل تأكيد، أن ينسب نيتشه وفرويد 'غرابة' الصوت تلك إلى مرحلة الطفولة، ذلك الصوت الذي يحذرنا؛ إن ذلك 'ليس صوت الإله في قلب الإنسان، بل هو صوت بعض البشر في الإنسان' (كما يقول نيتشه)».

لكن فان دير ليو يختتم حديثه بملاحظة مفاجأة «غير أننا قد نفضل الوصف المصري، في هذه النقطة ليس للفينومينولوجيا أي رأي في هذا الصدد»[٥٠] وبعبارة أخرى، ربما نفضل الوصف المصري بسبب التوسع الوجودي الأكبر الذي يمثله، بما أن هذا الوصف يربط- بشكل خلاّق- الشخص بقوى غامضة أعلى. إن الوعي الإلهي ليس مجردَ تحويلٍ نكوصي فحسب، بل إمكانية إبداعية أيضاً. لكن على عكس فان دير ليو، فإن حجتنا في هذه المسألة هي أن علم النفس له رأي في هذا الصدد، فعلم النفس يستطيع الحديث عن أشكال من التحويل أقل تضييقاً.

(*) باحري هو كبير الكهنة في منطقة الكاب الأثرية. (المترجم)

إن الدين يحل مشكلة الموت بشكل أفضل، المشكلة التي لا يستطيع حلها من يعيشون حولنا، بغض النظر عن كيفية دعم هؤلاء الأفراد لنا. إذ ذاك، يمنح الدين إمكانية إحراز نصر بطولي في الحرية ويحل مشكلة الكرامة الإنسانية في أعلى مستوياتها. يتحقق في الدين الدافعان الأنطولوجيان للوضع البشري، الدافع المتمثل في الحاجة للتخلي عن الذات بالكامل لسائر الطبيعة، أي أن يصبح المرء جزءاً من الطبيعة عبر تخليه عن وجوده بالكامل مقابل معنى أسمى؛ والدافع الآخر هو الدافع المتمثل في الحاجة إلى توسيع الذات بوصفها شخصية ذاتيةً فردية بطولية. وأخيراً، فإن الدين وحده من يمنح الأمل؛ لأنه يبقي أبعاد المجهول وما لا سبيل إلى معرفته مفتوحة، السر العجيب للخلق الذي لا يستطيع البدء الإنسان حتى بمقاربته، إمكانية تعدد ابعاد عوالم الوجود، فردوس وتجسدات محتملة تسخر من المنطق الأرضي- وبفعل بذلك، فإن الدين يخفف عبثية الحياة الأرضية والقيود المستحيلة وإحباطات الكائنات الحية. وفق المصطلحات الدينية، لكي «ترى الإله» يجب أن تموت؛ لأن المخلوق ضئيل ومحدود جداً ليكون قادراً على تحمل المعاني السامية للخلق. يأخذ الدين مخلوقية الإنسان عينها وتفاهته ويصنع منها حالةً من الأمل. إن السمو الكلي للوضع البشري يعني إمكانية لامحدودة تفوق قدرتنا على التخيل.[٥١]

إذن، ما المثل الأعلى للصحة العقلية؟ وهمٌ حي، وهمٌ مفروض من الخارج لا يكذب بشأن الحياة والموت والواقع؛ وهمٌ يتحلى بالصدق بما فيه الكفاية لإتباع املائاته: أعني: أن لا يأمر بالقتل، أن لا يسلب حياة الآخرين ليسوغ نفسه. لقد رأى رانك أن المسيحية تشبه حماقة مثالية عظيمة حقاً بالمعنى الذي نناقشه: ثقة صبيانية وأمل بالوضع البشري يترك أبواب مملكة الغموض مفتوحةً على مصراعيها. من الجلي، أن كل الأديان لا ترقى إلى مستوى المُثل العليا التي تُبشر بها، وقد كان رانك يتحدث عن المسيحية بوصفها مثلاً أعلى وليس بوصفها ممارسة. إن المسيحية، مثل كل الأديان، عززت في الممارسة ظاهرة التحويل النكوصي، ليصبح التحويل قيداً خانقاً أكثر، فقد مُنح البابوات تفويضاً لكي ينوبوا عن

السلطة الإلهية. لكن المسيحية بوصفها مثلاً أعلى، وعلى صعيد كل الأشياء التي ذكرناها، تقف في موضع عالٍ، حتى إنها قد تكون في موضع أعلى في بعض النواحي الجوهرية، كما رأى ذلك بعضهم، من أمثال كيركغارد وتشيسترتون ورينهولد نيبر وآخرين كثر، حيث قدموا حججهم بطريقة لا يمكن دحضها.(٥٢) بيد أن الغريب في الأمر- بما أننا نستطيع الآن تقدير هذا الأمر كلياً- هو أن رانك، بعدما أفنى عمره في العمل، وسّع دائرة التحليل النفسي نفسها لتشمل هذا التقليد الفكري. وبهذا يقف جنباً إلى جنب مع يونغ، كما بين ذلك بروغوف على أحسن وجه.(٥٣)

وأخيراً، إذا كانت الصحة العقلية مشكلة تتعلق بالوهم المثالي، فسيتبقى لنا سؤال واحدٌ مهم بشأن مسألة الشخصية البشرية، فلو كنا نتحدث عن المثل الأعلى «الأفضل»، عندها يجب أن نتحدث أيضاً عن ثمن المثل الأدنى منزلة. ما مقدار الخسائر التي ستتكبدها شخصية الإنسان بفشلها في تلبية كامل احتياجات دافِعَي الإنسان الأنطولوجيين التوأمين؟ وها نحن نعود مرة أخرى إلى مشكلة حياة فرويد: ما ثمن إنكار السمو المطلق، ومحاولة أن يختلق المرء ديناً خاصاً به؟ حينما يفشل الإنسان في جذب القوى العليا لوجوده من مصدرٍ أعلى، فما الثمن الذي سيدفعه مع أولئك الذين يحيطون به؟ لم نشرع حتى بمناقشة أسئلة من هذا القبيل في علم خصائص الشخصية، ولكن يبدو أنها أساسية وضرورية، إنها أسئلة مفتاحية، من دونها لا يمكننا الحديث عن الصحة العقلية بشكل منطقي. طرح رانك السؤال الأساس، المتمثل فيما إذا كان الفرد قادراً، بأي شكلٍ من الأشكال، «على تأكيد وقبول ذاته بذاته». لكن رانك سرعان ما تملص من الإجابة بقوله إنه «لا يمكن البتّ بذلك»، مضيفاً أنه وحده النمط الإبداعي بإمكانه أن يؤكد ويقبل ذاته بشكل ذاتي إلى حد ما، مُعللاً، أن هذا النوع من الأشخاص يكرس عمله بوصفه مسوغاً لوجوده.(٥٤) لقد سبق أن طرحتُ هذا السؤال شخصياً بعدّه السؤال المركزي لعلم الإنسان، في جهل مني بعمل رانك.(٥٥) أعتقد أنه بالإمكان الإجابة عن هذا السؤال كما فعل رانك في مكان آخر، كما رأينا في الفصل السابق: أنه حتى النمط الإبداعي يجب عليه أن يستسلم بطريقة

مثالية لقوى عليا مثالية تسمو عليه[٥٦] لقد لاحظ يونغ، مع نظرته التحليلية الثاقبة، السبب أيضاً، وهو أن الشخص الاستثنائي يُرجع إسقاطات تحويله إلى داخل نفسه. كما رأينا في الفصل السابق، فإن أحد أسباب إبداع النمط الإبداعي هو أنه يرى العالم بحسب شروطه الخاصة ويعول على نفسه. لكن هذا الموقف قد يُفضي إلى الإصابة بنوع خطير من جنون العظمة؛ لأن الفرد يصبح ممتلئاً حد التخمة بمعانيه الخاصة. إضافة إلى ذلك، إن لم تُسبغ النظرة الفِتشية على العالم بواسطة تصورات التحويل، فإن المجموع الكلي للخبرات سيُثقل الأنا بعبء هائل، وهذا ما سيُعرضه لخطر التلاشي. إن الشخص المبدع ممتلئ حد التخمة بنفسه وبالعالم، ضاقت به نفسه وضاقت به الأرض بما رحبت.[٥٧] مرة أخرى، إن الشخص المبدع يعاني من المشاكل نفسها التي يعاني منها العصابي، فهو يقضم من التجربة بكليتها بذات القدر الذي يقضمه العُصابي، يريد حلاً من نوع ما في تبعية جديدة أعظم من الناحية المثالية، تبعية مُختارة بحرية، كما قال رانك.

كما رأينا بشكل مؤسف للغاية مع فرويد أن الأقوى بيننا سيغمى عليهم مثل الأطفال عند دفعهم ليحملوا معنى الحياة دفعة واحدة على عاتقهم، ولتعزيز هذا المعنى بقوى المخلوق الواهنة. قلنا في نهاية الفصل السادس إن فرويد لم يستطع أن يخطو الخطوة المُفضية من التفسير العلمي إلى التفسير الديني للمخلوقية. كما فهم يونغ موقف فرويد جيداً، فإن هذا يعني أن يتخلى الأخير عن شغفه المميز بعدّه عبقرياً. لا بد أن يونغ قد فهم الأمر في أثناء تجربته الخاصة، فهو نفسه لم يتمكن من حمل نفسه لزيارة روما؛ لأنه اعترف أن روما تثير أسئلة «تفوق قدرتي على التعامل معها. في شيخوختي- في عام ١٩٤٩ - رغبتُ في أن اتدارك امتناعي، ولكنني تعرضتُ للإغماء عندما كنت أبتاعُ التذاكر، بعدها، تخليت عن مخططاتي لزيارة روما إلى الأبد».[٥٨] ما الذي نستنتجه من كل حالات الإغماء التي تصيب هؤلاء العمالقة بسبب ما يبدو لنا مجرد رحلة سياحية؟ فرويد، أيضاً، لم يكن قادراً على زيارة روما إلا في وقت لاحق من حياته، وعاد أدراجه في كل مرة يقترب فيها من المدينة.

أعتقد أننا يمكننا أن نفهم هذه المشكلة تماماً الآن بعد أن ناقشنا إطباق رانك على كيركغارد، ولاسيما في كتابه سايكولوجيا الفنان. عانا هذان الرجلان من مشاكل لا يعرفها القارئ البسيط: لقد كانا مبدعين حاولا إسباغ معنى جديداً تماماً على الخلق والتأريخ، وهذا يعني أنهما أخذا على عاتقهما تأييد وتسويغ كل المعاني السابقة وكل المعاني البديلة الممكنة. لربما أوجزت روما هذه المعاني في نفسها، في أطلالها وتأريخها، وهكذا جعلت فرائصهما ترتعد خوفاً منها. كم من دماء بشرية تشربتها تربة روما، وكم من تمثيلية بشرية أُقيمت على أرضها، مصحوبة مع ما يبدو، من منظور تأريخي، بخراب وحشي وباهظ الثمن؟ تثير روما مشكلة مشابهة للمشكلة التي تثيرها الديناصورات التي أزعجت فرويد، أو مشكلة الأطفال المشوهين الذين سخروا من لوثر، لكن هذه المرة على صعيد كل البشر. لقد ذكرنا في الفصل السادس أنه عندما أراد فرويد تحليل تردداته بشأن روما وتجربته الغريبة على الأكروبوليس، رأى أن ذكرى والده، بطريقة أو بأخرى، تقف موقف المنتقد لإنجازاته الخاصة؛ قال فرويد إنه كان منزعجاً بسبب شعور «الإذعان» لوالده. أعتقد أنه إذا دفعنا التحليل إلى نقطته النهائية، فعلينا أن نقول إن كل والد على وجه المعمورة يتهمنا بالعجز إذا ما أصبحنا شخصيات إبداعية حقاً؛ إن الآباء يعملون على تذكيرنا بأننا ولدنا من صلب الرجال لا من صلب الآلهة. ليس بمستطاع أي كائن حي أن يمنح العبقرية القدرة الضرورية لتتحمل عبء معنى العالم.

ومع ذلك، ما الذي سنقوله بشأن هذه المشكلة إن كان يونغ نفسه، الذي لطالما عول على الإله، أُصيب بالإغماء من عبء الحياة؟ ربما على ضوء التحليلات الأخيرة يمكننا قول هذا فحسب: إن كل البشرية على الأرض تستهلك نفسها، وإن موضوع الوهم المثالي لن يعفي أي إنسان من مغبة هذا الاستهلاك. إن الوهم المثالي يعالج فحسب مسألة نوعية العمل والحياة الأفضل التي يمكن للإنسان تحقيقها بالاعتماد على المعتقدات التي يؤمن بها والقوى العليا التي يستند إليها. وهذا الموضوع، كما قلنا، مسألة نقاش من جانب العلم التجريبي لعلم النفس نفسه. علينا أن نفكر بشأن الإنجاز

الـذي يمكن للإنسـان أن يحققه. يلتقي علم النفس، مـرة أخرى، في أقصى حد له بكيركغارد، ذلك الشـخص كثير الأسئلة. أي رؤية للعالم؟ أي قوى عليا؟ ولأي بطولة؟

الفصل العاشر

نظرة عامة على الصحة العقلية

إن القلق الجوهري والأساس والرئيس (القلق البدئي) هو قلق فطري في كل أشكال الوجود الإنساني المعزولة والفردية. في القلق الأساس، يتتاب الكائن الإنساني خوفٌ وقلقٌ من «الوجود في العالم»*... إذا فهمنا هذا... فبإمكاننا أن نتصور الظاهرة التي تبدو متناقضة، وهي أن الناس الذين يخافون من العيش هم أيضاً مذعورون من الموت على نحو استثنائي.

ميدار بوس[1]

أتذكر أن أحد أساتذتي في الكلية- كان رجلاً يحظى بإعجاب كبير بصفته أستاذاً لتأريخ القرون الوسطى- اعترف بأنه كلما زادت معرفته عن تلك الحقبة قلّ حماسه في التحدث عنها. لقد كان ذلك العصر معقداً جداً ومتنوعاً للغاية، لدرجة أنه لا يمكن الخروج برأي عام مُعتمد بشأن هذه الحقبة. من المؤكد أنه يمكن قول الشيء نفسه عن نظرية المرض العقلي، فكيف يجرؤ شخص ما على كتابة فصل بعنوان «نظرة عامة» عن مثل هذه الظاهرة المعقدة والمتنوعة، ولاسيما أن هذا الشخص ليس طبيباً نفسياً؟ على غير العادة، مررتُ بوقت عسير أجبرتُ نفسي في أثنائه على الجلوس وكتابة

هذا الفصل، على الرغم من أنني أشعر بأنه ينتمي إلى الكتاب. الإرث الأدبي السايكولوجي مُتاح في متناول اليد للمطالعة، سجلٌ حافلٌ بإعمال بعض أعظم علماء النفس على مر العصور، رجالٌ مرهفو الحس، وأعمالٌ تعكس مواهب نظرية استثنائية مستندة إلى موضوعات سريرية هي الأشمل والأكثر تنوعاً. عندها، لماذا يحاول شخص ما حراثة هذه المنطقة مرة أخرى بطريقة سطحية وساذجة؟

ربما لهذا السبب بالذات: نحتاج التسهيل اليوم حتى نتمكن من قول أي شيء تقريباً؛ وهذا هو الجانب الآخر من اعتراف أستاذ القرون الوسطى. إن السمة العظيمة التي تسم عصرنا هي أننا نعرف كل ما يهم معرفته عن الطبيعة البشرية. ومع ذلك، لم يعرف عصر من العصور شحة في المعرفة، أو شكلت المعرفة فيه جزءاً صغير للغاية من الفهم العام، كما يحدث في عصرنا. والسبب وراء هذا الأمر بالتحديد هو التطور الذي طرأ على التخصص واستحالة إطلاق تصريحات عامة موثوقة، مما أفضى إلى جهل عام. ما أود فعله في هذه الصفحات هو أن أخاطر بالتسهيل لكي أحدث فجوة في الجهل غير المقصود الناجم عن التخصص وجبال حقائقه. حتى لو نجحت بشكل ضئيل في مسعاي، فإن الأمر يبدو لي مقايضة جديرة بالاهتمام. في مثل هذا العصر العلمي الخانق والساحق يجدر بالمرء أن يكون مستعداً ليلعب دور المغفل للتخفيف من قصر البصر العام.

سيقول المتخصص على الفور إنه من العجرفة الحديث بشأن نظرية عامة للمرض العقلي، وإن هذا أمر رهين بالمستقبل، هدفٌ بعيد المنال وربما يصعب تحقيقه- كما لو أننا لم نمتلك سلفاً نظريةً عن هذا الموضوع تقبع في مجلدات لا تُعد ولا تُحصى تتكدس في مكتباتنا العامة ورفوف مكتباتنا. منحتنا الأسماء البارزة في علم النفس الحديث فهماً شاملاً للسلوك البشري على الصعيدين العصابي والذهاني، بالإضافة إلى الانحرافات بكل أنماطها. المشكلة، كما قلنا، تتمثل في كيفية وضع نظام عام من نوع ما في بنية هذه الرؤى والمعارف الثرية. يتمثل أحد السبل في الخروج برأي عام بشأن

المرض العقلي، في النوع نفسه من الآراء التي استعملناها حتى الآن في هذا الكتاب لربط مناطق الحقائق المتنوعة مع بعضها بعضاً. هل الإنسان حيوان يخشى الموت، يبحث عن التخليد الذاتي وسموٍ بطولي لمصيره؟ عندها، فشلُ حيوانٍ كهذا هو الفشل في بلوغ السمو البطولي. وكما صاغ آدلر بإيجاز في الاقتباس الذي تصدر الجزء الثاني من هذا الكتاب، فإن المرض العقلي هو سبيلٌ للحديث عن الأشخاص الذين فقدوا الشجاعة، وهذا يشبه القول إن المرض العقلي يعكس إخفاق البطولة. يأتي هذا الاستنتاج منطقياً بعد مناقشة مشكلة العصاب في الفصل السابق. لقد رأينا أن العصابي كان ذلك الذي لا يطيق ذرعاً بمخلوقيته، والذي لم يستطع أن يداري شرجيته بوهم مُقنع. كان آدلر هو من رأى أن تقدير الذات المنخفض كان المشكلة المركزية للأمراض العقلية. متى يواجه الشخص المشكلة الأكبر بمعية تقديره لذاته؟ بالتحديد، عندما يكون سمو مصيره البطولي محط شك، عندما يشك بخلوده وبأن لا قيمة دائمة في حياته؛ عندما يفتقر إلى القناعة بأنه لو عاش حياته فلن يتغير شيء في الكون. من وجهة النظر هذه، يمكننا القول تماماً إن المرض العقلي يمثل أنماطاً من التخبط في إنكار المخلوقية.

الاكتئاب

لن نذهب بعيداً فيما يخص إطلاق التعميمات إن لم نتمكن من إظهار كيفية إيجازها لخصائص كل متلازمة على حدة؛ من حسن حظنا أننا نستطيع فعل ذلك تماماً. لقد كشف آدلر سلفاً كيف أن الاكتئاب أو الكآبة هي بالضبط مشكلة تتعلق بالشجاعة؛ وكيف يتطور الاكتئاب في الناس الذين يخافون من الحياة، أولئك الذين تخلوا عن أي مظهر من مظاهر التطور المستقل والذين ينغمسون كلياً في أفعال الآخرين.[٢] لقد عاشوا حياة «تقييد ذاتي ممنهج»، وكانت نتيجة هذه المنهجية أنه كلما قل ما تفعله أو ما يمكنك فعله، ستصبح أكثر عجزاً واتكالية. كلما انكمشت على نفسك أمام صعوبات ومخاطر الحياة ازداد شعورك بأنك في المكان

غير المناسب وانخفض أكثر تقييمك لذاتك، هذا أمر لا مناص منه. إذا كانت حياة المرء عبارة عن سلسلة من «الانزواءات الصامتة»،[٣] فسينتهي الأمر بالمرء محشوراً في الزاوية على نحو قاسٍ وليس لديه مكان آخر للجوء إليه. هذا الوضع هو تخبط ناشئ عن الاكتئاب. يفضي الخوف من الحياة إلى خوف مفرط من الموت، كما يذكرنا بذلك بوس في الاقتباس الذي تصدر هذا الفصل. في نهاية المطاف، يفقد المرء قدرته على الحركة، فالمريض يرقد لأيامٍ متعاقبة، لا يأكل، ويترك العمل المنزلي يتكدس، ويلوث فراشه.

إن المغزى من مثال إخفاق الشجاعة هذا هو أنه يتحتم على المرء، بطريقة ما، أن يدفع ثمن الحياة وأن يتقبل يوماً حقيقة أنه مقبلٌ على الموت، أن يُسلّم نفسه لمجازفات العالم وأخطاره، أن يسمح لنفسه بالانغماس في الحياة واستهلاك نفسه، وإلا سينتهي المطاف به مثل الميت في محاولة منه لتجنب شرور الحياة وحتمية الموت. هكذا يفهم الأطباء النفسيون الوجوديون المعاصرون الاكتئاب، تماماً كما فعل آدلر في مطلع القرن العشرين. يلخص ميدارد بوس هذا الأمر في بضعة سطور قائلاً:

«دائماً ما يكون الوجود الكلي للمريض المصاب بالاكتئاب هو من يُخفق في أن يتولى بشكل صريحٍ ومسؤولٍ كل الإمكانات المتعلقة بالعالم، الإمكانات التي من شأنها أن تعمل على تشكيل ذاته الحقيقية. بناءً على ذلك، فوجود كهذا لا يحظى بموطئ قدم مستقل خاص به بل يقع دائماً فريسة لمطالب الآخرين وتوقعاتهم. يحاول هؤلاء المرضى الارتقاء إلى مستوى هذه التوقعات الخارجية بأقصى ما يستطيعون، حتى لا يفقدوا حماية محيطهم وحبهم. [لكنهم يغرقون أكثر في ديونهم]. ومن هنا جاءت مشاعر الذنب المزعجة للمصاب بالاكتئاب... فهي تنبع من ذنبه الوجودي».[٤]

السؤال العلمي المثير للاهتمام هنا هو لماذا واجهنا كثيراً من المتاعب في التوصل إلى اتفاق بشأن الديناميكيات البسيطة للاكتئاب، مع أنها قد كُشفت مبكراً جداً وعلى نحو واضح للغاية على يد آدلر، وتُكشف الآن مجدداً على يد مدرسة الطب النفسي الوجودية. أحد الأسباب المتعلقة

بصعوبة الكشف عن الديناميكيات هو أن هذه الديناميكيات نفسها ليست بسيطة كما تبدو، فجذورها تمتد عميقاً في جوهر الوضع الإنساني، ولم نكن قادرين على قراءة هذا الجوهر بأي طريقة سهلة ومباشرة. من ناحية، نحن أنفسنا استئصلنا عملياً فكرة الخوف من الموت والحياة، لم نتأثر بها فيه الكفاية بالذعر الذي ينتاب الكائن الحي؛ ولهذا لم نتمكن من فهم العذابات والتقلبات التي عانى منها الناس البؤساء بسبب هذه المخاوف. على سبيل المثال، على الرغم من النظرية العامة الممتازة والمبكرة التي وضعها آدلر، إلا أنه شتتنا إلى حد ما عبر الحديث عن أنانية المكتئب ورغبته في أن يكون مُدللاً، وكأنه «طفل مُدلل» يرفض أن ينضج ويتحمل مسؤولية حياته، وما إلى ذلك. من المؤكد أن هذه الأشياء صحيحة إلى حد ما، وقد أدرك آدلر تماماً أن الطبيعة نفسها جعلت من الإنسان ضعيف البنية في مملكة الحيوان. لكن التأكيد أمر مهم، فقد كان على آدلر أن يشدد أكثر على الرعب المطلق الناشئ عن التفرد والاختلاف و البقاء وحيداً وعن خسارة الدعم والقوة المفوضة. لقد أماط آدلر اللثام عن «كذبة الحياة» التي يكرسها الناس حتى يعيشوا، لكننا نميل إلى التغاضي عن مدى ضرورة هذه الكذبة بشكل أو بآخر لمعظم البشرية؛ وعن حقيقة افتقار البشر بسهولة إلى قوى خاصة يعتمدون عليها. عندما نذكر أنفسنا مرة أخرى كيف أن عمالقة من حجم فرويد ويونغ تضايقوا وأغمي عليهم لمجرد شراء تذاكر سفر يسيرة، ربما بإمكاننا عندها أن نتحصل على شعور سديد فيما يتعلق بجسامة المهمة الملقاة على عاتق الإنسان الساذج.البائس الذي يحاول يومياً تأمين شكل من أشكال البطولة المُطمئِنة عبر غمس نفسه في قوى الآخرين. حينما تفشل هذه التكتيكات وتصبح كذبة حياته عرضة للتهديد بالهتك، فكم يبدو الأمر منطقياً أن نراه متخبطاً في انزواء اكتئابي.

التعقيد الآخر لديناميكيات الاكتئاب التي أغفلناها كان ذلك التعقيد الذي علّمنا إياه رانك، الرغبة المضطرمة في الخلود وتأبيد الذات عبر إرضاء الآخر، عبر التقيد بقواعد السلوك التي يمثلها الآخر.[5] إن البشرية متعطشة للخلود وتسعى إليه أينما استطاعت لذلك سبيلاً: سواء أفي دائرة

العائلة الصغيرة أم في موضوع الحب. إن موضوع التحويل هو مركز وعينا ومركز كوزمولوجيا(*) الخير والشر، وهو ليس شيئاً يمكننا الانفصال عنه بسهولة، فهو يجسد نظامنا البطولي برمته. لقد رأينا كيف يمكن للتحويل أن يكون على قدر من الاكتمال والتعقيد. نحن نطيع ممثلي السلطة طوال حياتنا، كما بين فرويد، بسبب القلق من الانفصال، ففي كل مرة نحاول أن نفعل شيئاً مختلفاً عما يريدون فعله، نوقظ القلق المقترن بهم وبخسارتهم المحتملة. وبذلك، فإن خسارة سلطتهم واستحسانهم يعني أن نخسر حياتنا عينها. كما رأينا أيضاً أن موضوع التحويل في حد ذاته يجسد اللغز الهائل للوجود، إنه المعجزة الأولى. والمعجزة في وجودها المادي تسمو على السلطات الرمزية المجردة، وما الذي يبدو أكثر طبيعية من الامتثال لهذه الصفة الإعجازية؟ علينا أن نضيف، مع رانك، ما الذي يبدو أكثر طبيعية من مواصلة السعي من أجل الخلود عبر السير وفق القواعد الأخلاقية التي يمثلها موضوع التحويل؟ إن التحويل هو الاستعمال الإيجابي للموضوع من أجل تخليد الذات. وهذا ما يفسر متانة التحويل وقوته، حتى بعد موت الموضوع: فـ «أنا خالد بمواصلتي إرضاء هذا الموضوع الذي قد لا يكون الآن على قيد الحياة، لكنه يواصل إلقاء ظلاله على ما خلفه بعد رحيله، وربما يمارس قدراته من عالم الروح الـ(لامرئي).» وهذا جزء من سايكولوجيا عبادة الأسلاف القدامى، وكذلك من سايكولوجيا الإنسان المعاصر الذي يواصل العيش وفقاً لقواعد الشرف والسلوك العائلي.

الاكتئاب، إذن، يلخص كلاً من رعب الحياة والموت والتوق إلى تخليد الذات؛ إلى أي مدى من البطولة يمكن أن يصل المرء؟ من الطبيعي جداً أن تحاول أن تكون بطلاً في الدائرة الصغيرة الآمنة التي تمثلها العائلة أو الدائرة التي يصنعها الحبيب، وأن تستسلم للـ "الانزواء المتكتم" بين

(*) كوزمولوجيا: علم الكونيات، هو العلم الذي يدرس أصل ونشأة وتاريخ ومحتويات وتطور الكون، ودراسة البنية الواسعة للفضاء، بكل ما فيه من مادة وطاقة. وعلى الرغم من حداثة هذا العلم من حيث تداخله مع الفيزياء الحديثة فإن جذوره تمتد إلى العصور القديمة بمعالجاتها الفلسفية والدينية والميثولوجية الغيبية (ميتافيزيقية) لموضوع أصل الكون. (المترجم)

الحين والآخر للحفاظ على هذه البطولة في مأمن. كم عدد الأشخاص الذي يحوزون على هبة ذاتية مستقلة ليقدموها للكون من أجل ضمان خلودهم الخاص؟ وحده الشخص المبدع يمكنه فعل ذلك. بينما لم يعد الشخص غير المعقد يستطيع تأدية أعماله البطولية الآمنة على نحو مقنع أو أنه لم يعد يستطيع إخفاء فشله في أن يكون بطلاً، ولذلك يتخبط في خيبة الاكتئاب والشعور بالذنب الذي يترتب عليه هذا الفشل. أنا معجب بشكل خاص برؤية ويلارد غايلن عندما وضح أن سقوط المرء في العجز التام والاتكالية في الاكتئاب هو في حد ذاته خط الدفاع الأخير والطبيعي المتاح أمام الحيوان الثديّ.

«إن الاتكالية هي آلية البقاء الأساسية للكائن العضوي البشري... عندما يفقد الشخص البالغ الأمل في قدرته على المواجهة ويرى نفسه غير قادر على الهروب أو القتال، فإنه يتقوقع على نفسه في حالة من الاكتئاب. هذا التقوقع مع ما يوازيه من عجز في مرحلة الطفولة يصبح... التماساً من أجل حل مشكلة البقاء على قيد الحياة عبر الاتكالية. إن التجريد بعينه، أن يجرد ذاته من خطوطه الدفاعية، يصبح شكلاً من أشكال المناورة الدفاعية»[٦].

يقول بوس إن مشاعر الذنب الفظيعة التي تنتاب الشخص المكتئب هي مشاعر وجودية، فهي تمثل إخفاق الإنسان في أن يحيا حياته ويُحقق قدراته؛ لأنه يتلوى ويتقلب لكي يبدو «صالحاً» في عيني الآخر. يحدد الآخر أهلية المرء للخلود، وبذلك يستولي الآخر على حياة المرء، الحياة الضائعة سدى. وهكذا، دائماً ما تكون العلاقة من النوع العبودي، التي تخلف رواسب من الشعور بالذنب. عمل المعالج المعاصر فريدريك بيرلز بنشاط ضد هذا الاستبداد عبر تذكير مرضاه بأنهم «لم يأتوا إلى هذا العالم لإرضاء شريكهم، ولم يأتِ الشريك نفسه لإرضائهم». كل هذا جيد للغاية، لكنه بالكاد يوجز كل مشاعر الذنب التي تنتاب المريض، أو حتى اتهامه لنفسه باقتراف الذنب. يتضح عبر اتهاماته الذاتية لنفسه الصادرة

عن إحساس انعدام القيمة، بأنه يرزح تحت عبءٍ هائل من الذنب يسحق كاهلـه. علينا أن نفهـم هذا الاتهام الذاتي ليس بوصفه انعكاسـاً للشـعور بالذنـب حيال الحياة التي لم يعشـها فقط، ولكنه يمثـل أيضاً لغة يفهم المرء عبرهـا وضعـه. باختصار، حتى لو كان أحدهم بطلاً آثـماً للغاية، فهو على الأقـل بطل وفق نظام البطولة نفسـه. يجبر الشـخص المصـاب بالاكتئاب شـعوره بالذنب للتمسـك بقوة بموضوعاته والحفاظ على وضعه من دون تغيير، وإلا سيتعين عليه أن يحلل وضعه أو أن يكون قادراً على الخروج منه والسمو عليه. إنه يفضل الشعور بالذنب على العبء الرهيب الذي تشكله الحرية والمسـؤولية، ولاسـيما عندما يأتي الخيـار متأخراً جـداً في حياة المرء ليكـون قادراً على البدء مـن جديد. إنك تفضل الشـعور بالذنب والمعاقبة الذاتيـة حينما لا تسـتطيع معاقبـة الآخر أو التجرُّؤ حتى عـلى اتهامه، بما أن الآخـر يمثل أيديولوجية الخلـود التي تماهيت أنت معهـا. فلو خسر الإله أهليته بأن يكون إلهاً، فأنت شـخصياً سـتموت؛ لذلك يجب أن تكون أنت مصدر الشر وليس إلهك حتى تعيش. مع الشـعور بالذنب أنت تخسر شيئاً مـن حياتك لكنك تتجنب شر الموت الأعظم.[٧] يغالي الشـخص المكتئب بالشـعور بالذنب؛ لأن هذا الشـعور يحل معضلته بأسـهل الطرق وأكثرها أمانـاً.[٨] كما أنه، مثلما أشـار آدلـر، يعمل على جعل النـاس يتجاوبون معه ويشـفقون عليـه ويقـدروه ويعتنـون بـه. يسـيطر عليهم ويرفع من شـأن شـخصيته عـبر تحقيره وبغضه لذاتـه.[٩] كل هذه الأشـياء، إذن، تجعل من الشعور الهوسي بالذنب بارزاً في متلازمة الاكتئاب.

وهكـذا يمكننا أن نرى التعقيـدات التي تغلف ديناميكيات الاكتئاب والتـي صعبت علينا مهمة فهمها بطريقة مباشرة ومتفق عليها، على الرغم من أنها تبدو سهلة إلى حد ما عند تصورها بوصفها حالةً من التخبط تطغى عـلى حياة بشرية تفتقر إلى البطولة. من الأشـياء الأخـرى التي تعيق فهمنا لديناميكيات الاكتئاب هي لغة فرويد ورؤيته للعالم. على سبيل المثال، قال الفرويديون إن ما يثير اكتئاب سـن اليـأس هو إعادة اختبار قلق الإخصاء المبكر. كان من السـهل السخرية من هذا التفسير؛ حيث يبدو أن الفرويدين

كانوا عازمين مرة أخرى على أن اختزال مشاكل حياة البالغين وردّها إلى مرحلة أوديب وإلى رؤيتهم الأبوية للعالم. ها هنا مرة أخرى، تدفع المرأة المسكينة المخصية ثمن عيوبها الطبيعية. أنا نفسي، كنت قد تفاعلتُ مع هذا الموضوع قبل عقد مضى بتهور متأتٍ من قلة الخبرة والجرأة وقدمتُ نظرية مخالفة، نظرية مضت إلى أقصى الطرف النقيض وركزت على فشل الدور الاجتماعي فقط. رأيت أن أغلب نساء سن اليأس في مستشفيات الأمراض النفسية كن هناك؛ لأن حياتهن لم تعد نافعة. في بعض الحالات، فشلن في أداء أدوارهن بوصفهن زوجات بسبب طلاق متأخر؛ وفي أخرى اقترن هذا الظرف بانتهاء دورهن بوصفهن أمهات؛ لأن أولادهن كبروا وتزوجوا وأصبحن وحيدات مرة أخرى ولم يتسنَ لهن فعل شيء ذي معنى. وبما أنهن لم يتعلمن أداء أي دور اجتماعي أو تجارة أو حرفة ما خارج عملهن داخل نطاق العائلة، وحينما لم تغد العائلة بحاجة لهن فإنهن كن عديمات الفائدة حرفياً. اعتقدتُ أن تزامن اكتئابهم مع الوقت الذي انقطع فيه طمثهن كان دليلاً ممتازاً على أن فشل الدور الاجتماعي المفيد يمكنه أن يفسر المرض.

نحن نتصادم مع الرؤية الفرويدية للعالم ولغتها عند كل منعطف تقريباً بصفتها مشكلة علمية غريبة: فهذه الرؤية تتضمن حقيقة هائلة صِيغت بأسلوب معين تحولت عبره إلى حقيقة باطلة. غالباً ما نعلق نحن أنفسنا في محاولة، تبعث على الضحك، لفك التشابك الذي يجمع هذه الرؤية باللغة؛ أو قد نتخلص من رؤية حقيقية ومن التعبير المغلوط الذي صاغ هذه الحقيقة. افترض أنه يجب على المرء أن يتحلى بالجرأة لفعل أي شيء في الوضع الحالي الذي يضج بالمتخصصين، ولكن الأمر على قدر من الخطورة، فليس بمستطاع متهكم عابر إزالة نصف قرن من الفكر والملاحظات السريرية. يتمثل الخطر المستمر في العلم في أن كل إنجاز علمي جديد يخاطر بالتخلي عن الأرض التي بنى عليها أفكاره بثقة يوماً ما. ينطبق هذا على «نظريات الدور الاجتماعي» الحالية للمرض العقلي التي تهدد بالتخلي عن الصيغ الفرويدية القائمة على حقائق جسدية.

والحقيقة هي أن اختبار النساء للإخصاء كرة أخرى في سن اليأس هو اختبار حقيقي - ليس بالمعنى الضيق الذي استعمله فرويد ولكن بالمعنى الأوسع الذي عمل عليه رانك والوجوديون وبراون. وكما قال بوس ببراعته المعهودة، إن «الخوف من الإخصاء» ليس سوى خرق أو ثقب يمكن عبره للقلق المتأصل في كل الوجود أن يقتحم عالم المرء.(١٠) سيكون من السهل علينا أن نفهم في هذه المرحلة أن انقطاع الطمث يوقظ بسهولة رعب الجسد والإفلاس التام الذي يصيب هذا الجسد بوصفه مشروعَ الإنسان ليكون «علة ذاته» وليكون قادراً على النمو والحياة- إنها الخبرة عينها التي تتسبب في ظهور قلق الإخصاء الأوديبي المبكر. تُذكّر المرأة بأكثر الطرق عنفاً بأنها شيء حيواني، وانقطاع الطمث هو نوع من «الولادة الحيوانية» التي تميز بالتحديد الوظيفة المادية للانحلال. يبدو الأمر وكأن الطبيعة تفرض عمراً جسدياً محدداً على الشخص، تشيد جداراً وتقول « لن تخطو في الحياة أبعد من ذلك، بل ستمضي نحو النهاية، إلى حتمية الموت المطلقة». وبما أن الرجال لا يعانون من ولادات حيوانية كتلك العلامات الجسدية الخاصة ، فإنهم في العادة لا يختبرون الخزي السافر للجسد بوصفه ممثلاً لمسعى «علة ذاته»، فقد اكتفوا بولادةٍ واحدة، ودفنوا المشكلة بالقوى الرمزية للرؤية الثقافية للعالم. لكن المرأة أتعس حظاً، لقد كانت مثقلة بالأعباء الجسدية وعليها أن تتأقلم نفسياً مع هذه الحقائق الجسدية للحياة . بإعادة صياغة شذرة غوته، لا يستمر الموت بالطرق على باب المرأة فقط لتتجاهله (كما يتجاهل الرجال شيخوختهم)، بل يركل الباب ليواجهها وجهاً لوجه.

مرة أخرى، نرى أن التحليل النفسي يجب أن يتسع ليضم الخوف من الموت عوضاً عن الخوف من عقاب الوالدين، فـ «الإخصاء» ليس من فعل الوالدين بل من فعل الطبيعة نفسها. من المحتمل أن مشاعر الذنب التي تنتاب المريض تعبر أيضاً عن التقييم الذاتي الحقيقي الجديد لكونه مجرد حيوان غائطي، قذر وتافه حقاً، بيد أننا نرى الآن كيف تتحد الرؤية الفرويدية والرؤية السوسيولوجية بشكل طبيعي في رؤية واحدة.

عادة ما كان مسعى أن يكون المرء «علة ذاته» يتستر على إعادة اختبار قلق الإخصاء؛ ولكن فشل الدور الاجتماعي والمشروع الثقافي، هو بالضبط ما يفاقم العجز الحيواني الطبيعي مجدداً. كلا المشروعين، المشروع الجسدي والمشروع الثقافي، يتحدان في فشل متبادل ومدوٍ. لا عجب إذن في أن يكون اكتئاب سن اليأس ظاهراً بالتحديد في تلك المجتمعات التي تُحرم فيها النساء المسنات من بعض المواقع المفيدة المستمرة، ومن بلوغ البطولة التي تسمو على الجسد والموت. ولا عجب، أيضاً، أنه بدلاً من أبدية الحياة التي يحق للإنسان أن يعدّها أمراً مسلماً به تحت مظلة مخطط تخليد الذات، يشعر الشخص المكتئب بدلاً من ذلك أنه محكوم بأبدية الهلاك.[11] من هذا المنطلق، علينا أن نعترف أنه بعد كل ما قيل، فإن التشديد على الدور الاجتماعي بوصفه مفتاحاً للمتلازمة هو قرار سديد؛ لأن المستوى الأسمى للمشاكل هو الذي يستوعب المستوى الجسدي. تحول البطولة مشاعر الخوف من الموت إلى طمأنينة تخليد الذات، لدرجة أن الناس يمكن أن يواجهوا الموت ببهجة بل ويتوددون إليه في ظل بعض الأيديولوجيات.

إضافة إلى ذلك، سيكون التشديد على الدور الاجتماعي الداعم أكثر واقعيةً من وجهة نظر عملية، لاننا لا نتوقع حقاً أن يترك كثير من البشر الموضوعات التي اختاروها طوال حياتهم لينغمسوا فيها ويسعوا إلى تحقيق الذات والقوة الذاتية من دون وسيلة لتحقيق البطولة. بسهولة، يمثل الوجود عبئاً كبيراً جداً، وإن التعلق بالموضوعات والانحلال الجسدي هو مصير البشرية عموماً. من دون «أيديولوجيا» تسوغ الذات من نوع ما، سيتخبط ويُخفق الناس. ها هنا مرة أخرى نرى كم كان صائباً رانك حيال تأكيده على البعد التأريخي للمرض العقلي: لا تتعلق المسألة أبداً بالطبيعة وحدها ولكنها تتعلق أيضاً بالأيديولوجيات التي تسعى للسمو على الطبيعة. إن لم تستطع أن تكون بطلاً ضمن أيديولوجيا جماعة ما، فلا بد أنك فاشل مزعج ومتذمر في عائلتك. من هذا المنظور، فإن مشكلة البطولة والمرض العقلي ستكون على شاكلة «من يتذمر لمن؟». أتجادل البشرية الآلهة أم جيوش الأمم الأخرى، أم قادة بلدانها، أم الزوجات والأزواج؟ ينبغي

سداد دين الحياة بطريقة ما، على المرء أن يكون بطلاً بأفضل صورة ما استطاع إلى ذلك سبيلاً؛ حتى في ثقافتنا الفقيرة على المرء أن يكون بطلاً حتى لو اقتصرت بطولته على «مهارته في لعبة الكرة والدبابيس» كما قال هارينغتون[١٢].

الفصام
(الشيزوفيرينيا)

من المنظور التأريخي، أصبح الاضطراب الفصامي مفهوماً بقدر أكبر. هناك نوع من الأشخاص يعدّون أن الحياة تشكل بالنسبة إليهم مشكلة تعجيزية أكثر من أخريات المشاكل، وأن القلق والخوف يمثلان بالنسبة إليهم أعباءً ثابتةً مثل ثبات أنفاسهم المتلاحقة. استعمل رانك مصطلح «العُصابي» لوصف نمط واحد من الأشخاص، هذا الذي لم يؤمن بوهم ما والذي رأى الأشياء كما هي والذي أذهلته هشاشة المشروع الإنساني، وبهذا المعنى، فإن المصطلح يصف تماماً نمط الفصامي. إنه «الواقعي» الذي تحدث عنه ويليام جيمس عندما قال إن أفضل رد فعل على أهوال الحياة العضوية على هذا الكوكب هو الرد الذُهاني.[١٣] على أن هذا «الواقعي»، كما قال رانك، هو أكثر شخصية انهزامية من بين الجميع.

بيّن آدلر في وقت مبكر جداً كيف يصاب الشخص الفصامي بالشلل بسبب الخوف من الحياة وضروراتها، ومن تقديره المتدني لذاته في مواجهة مشاكلها. إنه لا يثق بنفسه ولا يثق بمعرفة الآخرين وقدراتهم. ومن وجهة نظره، فإنه لا شيء بإمكانه التغلب على أهوال الحياة والموت المحتومة- باستثناء النظام التصوري الفانتازي الذي اختلقه هو لتحقيق خلاصه.[١٤] إن مشاعره بكلية قدرته السحرية والخلود هي رد فعل على رعب الموت، رد فعل من شخص غير قادرٍ أبداً على مواجهة هذا الرعب بقواه المأمونة. بل وقد نذهب إلى القول إن الذهاني يستعمل على نحو سافر وعلني، وبشكل مبالغ فيه، أنماط التفكير الدفاعية نفسها التي يتوق أغلب الناس لاستعمالها في

الخفاء، ولكنهم يستعملونها بطريقة أكثر تحكماً، تماماً كما يستعمل السوداوي بشكل سافر الدفاعات التي نستعملها في مواجهة حالات الاكتئاب تلك الدفاعات الاعتيادية والمعتدلة من قبيل استسلام حيني لليأس وكراهية مضمرة لأحبائنا وتقريع للذات وشعور مؤلم بالذنب. وبهذا المعنى، فإن الذهانات هي صورة مشوهة لأنماط حياتنا كلنا- وهذا -غالباً- السبب الذي يجعلنا غير مرتاحين للغاية عند مشاهدتها.

طوّر الخط الفكري الذي اشتغل عليه آدلر على يد كثير من العلماء. بعض هؤلاء، هم من أكثر الدارسين تبحراً وحذقاً بالوضع البشري الذين عرفهم تأريخ علم النفس على الإطلاق، ومنهم إتش. أس. سوليفان وإتش. أف. سيلرز وآر. دي. لينغ- على سبيل الذكر لا الحصر. أثمر عملهم عن نظرية عامة ممتازة لمرض الفصام في البحوث العلمية المتاحة للجميع. هنا أريد فقط أن أذكر السمة الرئيسة للمتلازمة- لماذا يختبر الفصامي هذه الحالة من الرعب الاستثنائي؟ لقد استغرق الأمر وقتاً طويلاً لكي نفهم هذه الحالة لأننا كنا نتعامل مع ظاهرة غريبة تبدو حقاً وكأنها ضرب من ضروب الخيال العلمي. وأعني بذلك حقيقة أن الخبرة الإنسانية تنقسم على وضعين- الأنا الرمزية والجسد المادي- وأن هذين الوضعين من الخبرة يمكن أن يكونا مختلفين تماماً. في بعض الأشخاص، يكون هذان الوضعان مختلفين إلى حد عدم التآلف، وهؤلاء هم من نسميهم بالفصاميين. يتفاعل الفرد شديد الحساسية مع جسده بوصفه شيئاً غريباً عن نفسه، شيئاً غير جدير بالثقة بالمرة ولا يخضع لسيطرته الآمنة.(١٥)

يمكننا أن نلاحظ على الفور أن العُصابي مثقلٌ بعبء جسدٍ حيواني «غريب»، مثلنا كلنا، على أن ما يجعل عبء الفصامي أكثر ثقلاً هو أنه ليس متجذراً بطريقةٍ آمنة في جسده. في تطوره الطفولي المبكر، لم يطور مكاناً آمناً في جسده؛ ونتيجة لذلك، فإن ذاته لم تتجذر بشكل آمن في تشريحه العصبي. لا يستطيع أن يعمل على توفير التوسع العضوي الطبيعي لنفسه، التوسع الذي يستعمله الآخرون لتخفيف واستيعاب مشاعر الخوف من الحياة

والموت، فهو لا يشعر بهذا الامتلاء الحيواني الطبيعي. يمكننا الذهاب مع سانتيانا في القول إن الفصامي ينكر «الإيمان الحيواني»، ولهذا السبب يتحتم عليه أن يطور أنظمة فكرية تصورية معقدة. نحن نعلم اليوم أن الحس الثقافي للمكان والزمان وإدراك الأشياء هو متجذر حرفياً في البنية العصبية.[١٦] وبما أن عقيدة الخلود الثقافية أصبحت متأصلة في عضلات المرء وأعصابه، فإنه يعيش هذه العقيدة بشكل طبيعي، بوصفها جزءاً وثيقاً ومأموناً من عمل الإنسان اليومي. يمكننا القول إن المصاب بالفصام محروم بالتحديد من هذا الأمان العصبي الثقافي في مواجهة الموت ومحروم أيضاً من البرمجة الحياتية. إنه يعتمد عوضاً عن ذلك على تضخيم مفرط للعمليات العقلية في محاولة لتأمين سموه عند الموت؛ عليه محاولة أن يكون بطلاً بشكل تصوري بالكامل تقريباً، انطلاقاً من جسده البائس وبشكل شخصي للغاية. ومن هنا جاءت الطبيعة المختلقة لجهوده. لم يضاهِ أحد تشيسترتون في فهمه على أفضل نحو كيف يصبح الناس غريبي الأطوار عندما يتعين عليهم الاعتماد على الأفكار وحدها بمعزلٍ عن العواطف السخية التي يكتنفها جسدٌ يتسم بالاتساع والأمان.[١٧]

يظهر في الفصام خطر التطور بأقصى شدته في الإنسان: خطر أن تخلق حيواناً يُدرك ذاته ويتأمل نفسه ويتوصل إلى فهم أن جسده يشكل تهديداً على ذاته. وعندما لا تحظى بالرسوخ في جسدك بشكل وثيق، فإن الأمر يصبح مشكلة حقيقية. تصبح الأعضاء العصبية والجسدية غير قابلة على استيعاب الذعر، فيطفو إدراكك الرمزي بكثافة قصوى من تلقاء نفسه. لعمري أن هذا حيوان ملعون بالتطور، حيوان ضل طريقه خارج حدود الطبيعة. لا يمكننا أن نتخيل حيواناً ينفتح كلياً على التجربة وعلى مخاوفه، حيواناً من دون أي استعداد جسدي- عصبي مبرمج على تجزيء هذا العالم. الإنسان وحده من يبلغ هذه الحالة المروعة التي نراها بكل صفائها في طرفي النقيض للاضطراب الفصامي. في هذه الحالة، يمثل كل شيء في البيئة مشكلة هائلة؛ لأن المرء لا يملك أدنى استجابة جسدية يمكنه تنسيقها ليستجيب بثقة إلى ذلك الشيء. على الأقل، يمكن أن نأمل أن يمتلك حيواناً من دون غرائز

القدرة على الغرق مرة أخرى في كتلة اللحم اللطيفة (جسده) التي يمكن أن يطلق عليها «ملكيته» الحميمة والأساسية، حتى لو لم تخبره هذه الكتلة بنوع الاستجابة الذي عليه القيام بها، لا يمكن للفصامي فعل ذلك الأمر حتى. إن جسده «طارئ» عليه بشكل كامل، إنه كتلة من النتانة والتفسخ. الشيء الحميمي الوحيد حول الجسد هو أنه طريق مباشر للوهن وموطئ قدم يقتحم عبره العالم الخارجي أغوار الذات الداخلية. بالنسبة إليه، الجسد هو خيانته وجرحه الذي لا يلتئم أبداً وموضوع نفوره- كما صوّرت كاثرين دينوف ذلك على أحسن وجه في فيلم «النفور» الذي أخرجه رومان بولانسكي. ليس من الغريب أن يكون هذا «المرض» هو المرض الذي يأسر الإنسان ويفتنه، ويدفع الإنسان للاحتجاج على وضعه الثنائي إلى أقصى حدوده. إنه يمثل الانفتاح العُصابي الذي يُفضي إلى العجز المفرط. أطلق فرويد على هذه المتلازمة، وعلى نحو مناسب جداً، اسم «العُصاب النرجسي»: انتفاخ الذات في الخيال، إنه تضخيم الذات إلى حدّ جنون العظمة بوصفه خطأً دفاعياً أخيراً، وبوصفه محاولة للحصول على قوةٍ رمزيةٍ مطلقة في غياب القوة الجسدية الملموسة. هذا مجدداً، ما يسعى الإنسان الثقافي في كل مكان لتحقيقه، لكن الإنسان «العادي» مبرمج على أن يتعامل مع جسده بوصفه جسده وأن يستخدمه بثقة.

بدفع مشكلة الإنسان إلى أقصى حدودها، يكشف الفصام أيضاً عن طبيعة الإبداع. إذا لم تكن مبرمجاً من الناحية الجسدية في مسعى أن تكون «علة لذاتك»، فعليك أن تبتكر مسعاك الخاص بك: فأنت لا تتمايل طرباً على أنغام أي أحد آخر. ترى أن التلفيقات التي تحيط بك ما هي إلا كذبة وإنكار للحقيقة- الحقيقة التي عادة ما تأخذ شكلاً لتظهر ذعر الوضع البشري الذي تختبره بشكل أكبر من الآخرين. وعليه، يصبح الشخص المبدع في الفن والأدب والدين وسيطاً لذعر الطبيعة ومرشداً لتحقيق الانتصار على هذا الذعر. إنه يكشف ظلمة الوضع البشري ورهبته ويختلق سمواً رمزياً جديداً لتجاوز هذا الوضع. كانت هذه وظيفة المبدع المنحرف عن مسار المجتمع من الشامان حتى شكسبير.

لكــن لـو كان العُصابي «فناناً فاشـلاً» كما قلنا، فمن هــو الفصامي الذي لا يمتلـك موهبـةً، أو مـن هو غـير المبدع؟ لا بد من أنه شـخصٌ فاشـلٌ مثير للشـفقة، كما نرى في أروقة مستشفياتنا العقلية. شخصٌ بائسٌ وعاجز- حتى عندمـا يكـون مدركاً للحقيقـة- لا يمتلك هبة يقدمها لزملائه أو لنفسـه. إن الخـوف مـن الحياة والموت يشـل الذهاني غير المبـدع كلياً، وهــذا ليس المكان المناسـب لاختصار مسـألة معقدةٍ كهـذه ببضعة كلمات، مسـألة قلّ فاهموها، ولاسـيما أنني لم أدرسـها بعمق أو بتفصيل. ومع ذلك، فإن الحقيقة الجلية هي أن الأمر يتعلق بسؤال واحد سهل: ما إذا كان يمتلك المرء «أنا» يتحكم عبرها بخبراتـه الشـخصية، بغض النظر عـن كونها خبرات غير عاديـة. في حالة أنه يمتلك مثل هذه «الأنا»، فهو يمنح شكلاً لتصوراته الفريدة؛ إنه يأخذ سيرورة الحياة النشـطة التـي تعمل عبر التطـور- في الوضع الثنائي للحيـاة البشرية- ويوجههـا ويحتويهـا بوصفهـا رداً على هذا الوضـع. هذا هو عمـل العبقرية. يبـدو أننا قادرون على تلخيص المشـكلة بشـكل واضـح عـلى النحو الآتي: إن الفصامـي غير مبرمج من الناحية العصبية للرد تلقائياً على المعاني الاجتماعية، ولا يستطيع أن ينسق رداً للأنا، ولا يستطيع توجيه خبرته. لا يمكنه إعطاء أي شكلٍ إبداعي لمعانيه المتفجرة. ربما نقول إنه بسبب عجزه المفرط فإنه يستعمل خبراته الداخلية الرمزية وحدها بوصفها مرتكزاً تجريبياً، شيئاً يرتكز عليه. إنه موجودٌ بشكلٍ انعكاسي أمام هذه المعاني، تسيطر عليه بدلاً من إعادة تشكيلها واستعمالها. إنّ العبقري، هو الآخر، ليس مبرمجاً وفق المعاني الثقافية التلقائية؛ ولكنـه يمتلك مصادر الأنا القويـة، أو على الأقل يمتلك مصدراً واحداً كافياً ليغذي أناه، مصدر يمنح معانيه الشـخصية شـكلاً إبداعياً. لم يفهم أحد، على حد علمي، هذا الاختلاف بين العبقري والمصاب بالفصام أفضل من فيلهلم رايش،[18] على الأقل بهذه المصطلحات الإجمالية.

في الفصام، مثل الاكتئاب، نرى مشكلة البطولة عارية تماماً. كيف للمرء أن يغـدو بطلاً من موقـع يكاد ينضب من أي مصادر عـلى الإطلاق؟ الموقع الـذي يُبصر منـه، أكثر من الآخريـن، المخاطر المهددة للحيـاة والموت، ومع ذلك لا يعرف شـعوراً راسخاً بالقوة الداخلية لمواجهة هذه المخاطر ؟ يتعين

عليه أن يختلق مثل هذا الشعور بأفضل طريقة ممكنة، والتي ستكون طريقة خرقاء وكسيحة. لا عجب في أن التحويلات الذهانية كلية للغاية وكثيفة للغاية ومستحوذة للغاية ومرعبة للغاية (عندما لا تكون مثيرة للشفقة). إن السبيل الوحيد أمام المنعزلين العاجزين لتحقيق السمو البطولي هو عبر العبودية المطلقة للوثنية الشخصية، عبر الحصر التام للذات بشخص الآخر. باستعمال تعبير آدلر المتقن [19]، فإن الإنسان بحاجة إلى «ثُقّالة»، ولذلك عليه أن يستظل بكينونة إنسان آخر كلياً حتى لا يتلاشى أو يضيع.

الانحراف

سيكون من الطائش الكتابة حول الانحرافات اليوم إذا ما أراد المرء أن يقول شيئاً جديداً، فالكتب المؤلفة عن هذا الموضوع هائلة العدد؛ مجلدات كبيرة وسميكة مثل مؤلفات تيودور رايك عن المازوخية ومجلدات ستيكيل التي يتحدث فيها عن كل أنواع الانحرافات، ورفوف كاملة كتبت عن المثلية الجنسية؛ وفي المجلات المتخصصة كانت المقالات بعد الأخرى تُراكم الرؤى والحقائق السريرية. غُطيت المشكلة من كل الجوانب وبكثير من التفاصيل النافعة، وهذا نتاج تراكم البحث العلمي على مدى قرن. إن أفضل كتاب، في رأيي، يُلخص الحجج المفتاحية لمدارس سايكولوجية مختلفة ويُضيف مساهمته الضليعة هو كتاب ميدارد بوس.[20] وبعد المساهمات الدائمة لإروين شتراوس، والتي بلغت أوجها في مقالته الأخيرة عن «البخيل»،[21] يصبح لدينا نظرية عامة هي الأوضح والأثرى من نوعها والتي يمكن للعلم أن يأملها. لكن مرة أخرى، إن عدم رؤية الصورة كاملة هو أمر خطير إلى درجة يصبح فيها من المستحيل التحدث عن أي شيء بشأن الانحرافات من دون الحديث عن كل شيء. قد يتسنى الخروج برأي تعميمي وسهل، رأيٌ ليس جدلياً في حد ذاته ولكنه يُحاول دمج كل وجهات النظر الرئيسة في منظور واحد واضح. وما زال السواد الأعظم من الفرويديين والوجوديين والآدلريين والسلوكيين يواصلون الحديث عن مواضيع مختلفة مع اعتقادهم

أنهم يتحدثون عن الموضوع نفسه. دعونا نرى، إذن، ما إذا كان بإمكاننا انتقاء العناصر الجوهرية لمشكلة الانحراف، مما سيعطينا استعراضاً ومُلخصاً ممتازين لمشكلة الطبيعة البشرية والبطولية، حتى يصير بإمكاننا أن ننتقل أخيراً إلى خاتمة دراستنا.

إن السبب وراء أهمية التمعن في موضوع قد يبدو مستتراً وهامشياً مثل الانحرافات هو أنه ليس بالموضوع الهامشي على الإطلاق. لقد كُتب الكثير حول الانحرافات بطريقة تتوخى الدقة لأنها تمثل المشكلة الجوهرية للسلوك الإنساني. تكشف هذه الانحرافات ما هو على المحك في هذا السلوك أفضل من أي سلوكٍ آخر لأنها تقتصر على أساسيات هذا السلوك. وبهذا المعنى، فإن الانحرافات هي في الحقيقة النظرية من دون الذرية لعلوم الإنسان، إنها النواة التي تتركز فيها الجُسيمات والطاقات الأساسية. ولهذا السبب، أيضاً، كان البحث في هذه الانحرافات مقتصراً على الباحثين المرموقين والمتمرسين. لكن الآن، وبعد أن غطينا مساحة كبيرة، سيكون مُلخّصنا حقاً مراجعة لكل ما قد ناقشناه، وبذلك يجب أن يكون مفهوماً بسهولة.

لقد رأينا فيما مضى وفي كثيرٍ من الأمثلة أن عبقرية فرويد قد عبّدت الطريق لفهم مناطق جديدة كلياً، على أنه قد صاغ كتاباته بمصطلحات ضيقة وأحادية التفكير لدرجة أنها أسبغت الإبهام على بعض المسائل وتسببت في اندلاع نقاش علمي متواصل لا حاجة له. وأكثر المشاكل التي ينطبق عليها هذا الأمر هي مشكلة الانحرافات. تيسر لفرويد فتح هذه المنطقة المستعصية، ومرة أخرى جعلنا نهز كتفينا علامة على عدم التصديق. خذ الفِتشية على سبيل المثال، من المؤكد أنها نموذجٌ للانحراف والتي استعملها فرويد نفسه بوصفها صورةً مصغرة لنظامه النظري بأكمله. لماذا يحتاج الفِتشي إلى شيء من قبيل حذاء أو مشد قبل أن يبدأ في ممارسة الحب مع امرأة؟ أجاب فرويد:

«ولشرح الأمر بسهولة، إن الفِتش هو بديل لقضيب المرأة (قضيب الأم) الذي اعتقد به الصبي الصغير ذات مرة ولا يرغب بالتخلي عنه- ونحن نعرف السبب».[٢٢]

لاحظ التأكيد التام لتلك العبارة الأخيرة. و «السبب» هو أن الأعضاء التناسلية الأنثوية دليل على واقع الإخصاء وتوقظ رعب الإخصاء في الذات، الرعب من أن يخصى المرء. الطريقة الوحيدة للانتصار على هذا التهديد تتمثل في «منح» المرأة قضيباً، كيفما كان مادياً أو رمزياً؛ والفِتش بالتحديد هو «رمز الانتصار على الإخصاء والوقاية منه...». مع عنصر الفِتش، يمكن للفِتشي أن يشرع في الجماع. إن الفِتش «ينقذ الفِتشي من أن يكون مثلي الجنس بمنحه النساء صفةً مميزةً تجعلهن موضوعات جنسية مقبولة». باختصار، يمنحه الفِتش الشجاعة ليكون رجلاً. كان فرويد واثقاً جداً من صياغته لدرجة أنه قال بشكل قاطع:

«على الأرجح ليس هناك رجل بمنأى عن الصدمة المرعبة لتهديد الإخصاء عند رؤية الأعضاء التناسلية الأنثوية... [ويختتم فرويد قوله منتصراً] وأوصي من يشك بوجود عقدة الإخصاء أن يتفحص الفِتشية...»[٢٣]

عندما يختتم رجل بمكانة فرويد عمله بأكمله بمثل هذه الخاتمة الموفقة في كتاب يأتي متأخراً جداً في حياته المهنية، فعلينا أن نقبل بأن هذه الخاتمة تنطوي على حقيقة لا تقبل الشك. لكنه مرة أخرى يوقعنا في فخ تناقض التحليل النفسي - فهذه الصياغة لحقيقة خطيرة بلغة ضيقة للغاية جعلت من هذه الحقيقة مستحيلة التمييز. دعونا، إذن، نحاول تفكيك هذه الصياغة ونجد السبيل للخروج من هذا التناقض الذي رسمه لنا مفكرون من أمثال آدلر ويونغ وشتراوس وبوس ورانك وبراون. إن رعب الإخصاء ليس مشابهاً لعقاب سفاح المحارم وتهديد عقدة أوديب؛ بل هو بالأحرى القلق الوجودي من الحياة والموت، والذي يجد مركزه على الجسد الحيواني. نتفق عند هذا الحد مع فرويد، ولكن فرويد تشبث بفكرة جسد الأم، وبالذات فكرة الأم القضيبية التي يريد الطفل أن يؤمن بها. لقد وردت هذه الفكرة مراراً وتكراراً في أوهام المرضى في أدبيات التحليل النفسي، وأعاد روبرت باك التأكيد على فكرة فرويد الأساسية في آخر كتاباته، الطريقة القطعية نفسها:

«... في كل الانحرافات، يتجلى إنكار الإخصاء الدرامي أو الطقسي عبر تجدد خيال المريض الجامح بشأن القضيب الأمومي أو الأنثوي».(٢٤)

وهنا أضيف وصفاً مثالياً لخيال المريض النمطي تقدمه ماي روم(*) في بحثها:

«في بعض الأحيان، وفي أثناء ممارسة العادة السرية يشطح المريض بخياله فيظن أنه قادرٌ على وضع قضيبه في فمه، وبفعله ذلك سيحقق دائرة كاملة. في هذه الفترة، حلم بأنه ينظر إلى جسده واكتشف أن له ثديين مثل المرأة وأعضاء تناسلية ذكورية... يمثل الكاهن الإغريقي، بردائه الكهنوتي وشعره المنسدل على كتفيه، بالنسبه إليه شخص محايد لا يمارس الجنس، وثنائي الميول الجنسية».(٢٥)

الصورة الخنثوية

إن الصورة الخنثوية هي فكرة تمضي مباشرة إلى صميم الوضع البشري، وتكشف لنا عن ديناميكية الانحرافات وما هو على المحك في الجهود اليائسة التي يبذلها العاجزون لينالوا شكلاً من أشكال الرضا الحيواني في هذا العالم. لم يعد الرمز الخنثوي مبهماً بعد كتابات رانك ويونغ وكثير من كتابات الآخرين. مجدداً، كانت المشكلة في تجريد الرمز الخنثوي من مدلولاته الجنسية الضيقة؛ فهي ليست مشكلة جنسية ولكنها مشكلة إنسانية. تجد الذات نفسها في جسدٍ غريب ولا تستطيع فهم هذه الثنائية. إن الإنسان مذعورٌ بسبب الطبيعة الاستبدادية للقدرة التناسلية، وبسبب صدفة ظهوره الجنسي المنفصل. لا يستطيع أن يتقبل فنائية جسده أو عدم اكتماله- صدفة يكون ذكراً، وصدفة يكون أنثى. لا نفهم الجسد في شيئيته المادية، التي تربطنا بنوع معينٍ من المصير، دور جنسي أحادي الجانب. تمثل الصورة الخنثوية نضالَ

(*) ماي روم ١٨٩٢-١٩٧٧: ولدت في روسيا وانتقلت إلى الولايات الأمريكية المتحدة عام ١٩٣٨. كانت رائدة في مجال الطب النفسي، وقد درست في كثير من الجامعات الأمريكية. (المترجم)

الإنسان لبلوغ الكمال، وهو ليس نضالاً جنسياً، بل أنطولوجياً. إنها الرغبة في التوحد مع سائر الطبيعة مرة أخرى، كما أنها تمثل الرغبة في الكمال الذاتي، الرغبة في رتق تمزقات الوجود المتمثلة في ثنائية الذات والجسد، الذات والآخر، الذات والعالم. بالإضافة إلى رغبة الذات بالتخليد الذاتي خارج الجسد والسمو عليه، ويمكننا أن نفهم ما يمثله انقسام الهوية الجنسية من تقييد وخطر إضافيين.

كان فرويد مصيباً في رؤيته لمركزية صورة الأم القضيبية وربطها مباشرة بعقدة الإخصاء، ولكنه جانبَ الصواب في جعل الجانب الجنسي من المشكلة جوهراً مركزياً لها، أن يأخذ ما هو اشتقاقي «الجنسي» وجعله أساساً «المعضلة الوجودية». قد تكون الرغبة في أم قضيبية والرعب المُتأتي من الأعضاء التناسلية الأنثوية هي تجربة عالمية للجنس البشري بالنسبة إلى الفتيات والفتيان على حد سواء. لكن السبب وراء ذلك هو أن الطفل يريد أن يرى الأم كلية القدرة، مصدراً إعجازياً، تعمل على حمايته وتغذيته ومنحه الحب، وكأنها كائن إلهي كامل بحق ويسمو على صدفة انفصال الجنسين. وبذلك فإن تهديد الأم المخصية يمثل تهديداً لوجوده برمته من حيث إن والدته شيءٌ حيواني وليست ملاكاً سامياً. والمصير الذي يخشاه فيما بعد، والذي يدفعه إلى رفض الأم في حالة من الفزع، هو أنه أيضاً حيوان جسدي «ساقط» أيضاً، وهذا بعينه ما يحارب للتغلب عليه عبر تدربه الشرجي. إن رعب الأعضاء التناسلية الأنثوية، إذن هو صدمة الطفل الصغير الذي تحول فجأة وبدفعة واحدة- قبل بلوغه السادسة- إلى فيلسوف، إلى شخص مأساوي يتحتم عليه أن يكون رجلاً قبل الأوان والذي يجب أن يستفيد من ذخيرة الحكمة والقوة التي لا يملكها. مرة أخرى، هذا هو العبء الذي يشكله «المشهد البدائي»: ليس لأنه يوقظ رغبات جنسية لا طاقة له بها أو كراهية وغيرة عدوانيتين تجاه الأب، بل إنه يربكه كلياً بشأن طبيعة الإنسان. وقد لاحظت ذلك روم في مريضها:

«لقد عزا عدم ثقته في الكل بشكل خاص إلى خيبة الأمل الناجمة عن

اكتشافه العلاقة الجنسية بين والديه. لقد اتضح أن الأم، التي كان من المفترض أن تكون ملاكاً، هي في الواقع كائن بشري وشهواني».[٢٦]

هذا هو مربط الفرس: كيف باستطاعتك أن تثق في أشخاص يمثلون الخط الأول للقانون الثقافي الأخلاقي، أشخاص «ملائكيين» سامين على انحطاط الجسد، وعلى الرغم من ذلك يرمون كل هذه المكتسبات جانباً في علاقاتهم الحميمية؟ الوالدان هما الإلهان اللذان يضعان معايير الانتصار الاسمى للفرد؛ وكلما جسّدا هذه المعايير بشكل لا لبس فيه، ازدادت هوية الطفل الناشئة رسوخاً. عندما ينخرط الأبوان في ممارسة الأنشطة الحيوانية من شخير وتأوه، فإن الطفل يجد هذه السلوكيات «مقززة»: تُثار تجربة التقزز هذه عندما تُقوّض المعاني الواضحة. ولهذا السبب- في حالة أنه لم يشهد المشهد البدائي أبداً- فإن الطفل يعمل على معارضة حكايات أصدقاء الشارع عن انخراط والديهم في جماع جنسي مثل أي شخص آخر. كم كانت شديدة الذكاء هي ملاحظة تولستوي عندما جعل المسافة التي تفصله عن المولود الجديد كبيرة جداً، بينما تكون ضئيلة جداً المسافة التي تفصله عن الطفل البالغ من العمر خمسة أعوام؛ ففي تلك الأعوام الخمسة يجب أن يتحمل الطفل عبء الوضع البشري الوجودي برمته. وبالفعل، لن يتبقى للطفل سوى القليل حتى يصل لمعرفة مصيره الأساس في أثناء المدة المتبقية من حياته.

لاحظ يونغ المعنى المُبتغى للصورة الخنثوية ومركزيتها بوضوح كبير وبفحص تأريخي،[٢٧] كما فعل رانك عبر عمله، وبوس[٢٨] وبراون[٢٩]. لا شيء أشد بلاغة ودقة من كلمات مريضة، فِتشية أنثى «استهجنت الغلاف البغيض لجسدها» بقولها: أتمنى أن أمزق هذا الجلد. لو لم يكن لدي هذا الجسد الغبي، لشعرت بالطهارة من الخارج كما أشعر بها من الداخل».[٣٠]

مما لا شك فيه أن الجسد يمثل عقبة بالنسبة إلى الإنسان، عائق متفسخ يضعه النوع بوجه الحرية والطهارة الداخليتين لذاته. وبهذا المعنى، تكون المشكلة الأساسية للحياة هي ما إذا كان النوع (الجسد) سيهيمن على فردانية

المرء (ذاته الداخلية) أم لا، وهذا ما يفسر كل الوساوس المرضية بأن الجسد هو التهديد الرئيس لوجود المرء بوصفه كائناً سرمدي الذات، ويفسر كذلك أحلام الأطفال التي تتحول في أثنائها أيديهم إلى مخالب. إن الرسالة العاطفية التي تنطوي عليها هذه الأحلام هي أنهم لا يتحكمون في مصيرهم، وأن مصادفة شكل الجسد تكبح وتقيد حريتهم وترسم حدودهم. واحدة من الألعاب المفضلة عند الأطفال هي لعبة «تثبيت الذيل على الحمار». ليس هناك طريقة أفضل للتخلص من القلق بشأن الصدفة التي لعبت دوراً في تحديد مظهر الأشياء سوى إعادة ترتيب الطبيعة بشكل هزلي بالـ(لامبالاة) نفسها التي يبدو أن الطبيعة نفسها وضعت الملحقات الجسدية وفقها. في صميم الأطفال هناك احتجاج بيكاسوي(*) على اعتباطية الأشكال الخارجية، ويؤكد هذا الاحتجاج على أولوية الروح الداخلية.[31] يظهر القلق حيال الجسد أيضاً في كل الأحلام «الشرجية» التي يجد الناس عبرها أنفسهم ملطخين بقذارة المراحيض الطافحة أو متلوثين ببول أحدهم المتناثر في الحمام- في وسط مناقشة أعمال بالغة الأهمية والكل يرتدي ملابس أنيقة. إن الغائط من دون شك هو التهديد الحقيقي للبشرية. نرى هذا الالتباس بين السمو الرمزي والوظيفة الشرجية في كل أدبيات التحليل النفسي. كان مريض روم «كلما شعر بانعدام الأمان على الصعيد الاجتماعي أو المالي أو الجنسي... أصيب بالانتفاخ والإسهال». أو مرة أخرى: «كان يحلم برؤية والده يلقي خطاباً أمام الجمهور، وفجأة يتنبه إلى أن قضيب والده قد ظهر للعيان».[32]

بعبارة أخرى، ما هي الحقيقة بشأن الوضع البشري؟ أفي الجسد الحقيقةُ أم في الرموز؟ إن لم تكن الحقيقة واضحة، فلا بد أن هناك كذباً يقبع في مكان ما، وهذا هو التهديد. كان هناك مريض يعمل على تجميع الكتب، «وكان كلما دخل متجراً للكتب أحس برغبةٍ في التغوط»[33] لقد أعاقت مخاوفه الجسدية مهمته الأدبية. وكما لاحظنا عدة مرات: إن الأطفال يدربون أنفسهم على

(*) نسبةً إلى بيكاسو.

استخدام المرحاض بسبب القلق الوجودي الذي يثيره جسدهم. غالباً ما يكون الإحباط الذي يشعرون به عندما يتبولون في بناطيلهم عن طريق الخطأ أمراً مُثيراً للشفقة، ناهيك عن خضوعهم بسرعة وسهولة للأخلاق العامة وامتناعهم عن التبول أو التغوط في الشارع خشية «أن يراهم أحد ما». إنهم يفعلون تلك الأشياء بمفردهم كلياً، حتى لو تربوا على أيدي أكثر الآباء فظاظة. من الواضح أنهم يشعرون بالخجل من أجسادهم، ويمكننا أن نستنتج بشكل قاطع أن الوساوس المرضية وكل حالات الرهاب هي البؤرة التي يتركز فيها الذعر من الحياة والموت لحيوان لا يريد أن يكون حيواناً.

كان واضحاً بالفعل في مقالة فرويد المبكرة عن «الإنسان الجرذ» أن الموت والتحلل هما سمتان محوريتان في متلازمة الهوس، وقد طُوّرت هذه الفكرة على أحسن وجه وبشكل نهائي في أعمال الأطباء النفسيين الوجوديين الأوربيين، وأخص بالذكر منهم شتراوس.[٣٤] تُظهر أدبيات التحليل النفسي حول الفِتشية، بعد فرويد، بوضوح شديد ما كان رانك يجادل حوله سلفاً: إن الأجساد تشكل مصدر إزعاج للطفل. وقد قدمت فيليس غرينكر استنتاجاً سريرياً قاطعاً فيما يخص هذا الموضوع في سلسلة من المقالات المهمة جداً، والتي اتفقت على أن قلق الإخصاء يسبق المرحلة الأوديبية الفعلية بمدة طويلة؛ إنها مشكلة ضعف عالمي وليست مشكلة جنسانية على وجه التحديد. حدث هذا التطور المهم بسبب فرويد. بلغتهم الاختصاصية المفضلة، يقول المحللون النفسيون إن قلق الإخصاء «مرجح بشكل خاص... مع مزيج قوي من النزعات الفموية والشرجية.»[٣٥] وبعبارة أخرى، إنها مشكلة تتعلق بالميل الجسدي التام حيال الواقع. عند الاطلاع على تأريخ الفِتشيين، نرى مراراً وتكراراً أنهم خضعوا لصدماتٍ مبكرةٍ بشأن التفسخ الجسدي والموت.

«إن الصدمات ذات الأهمية البالغة هي تلك التي تتألف من مشاهدة بعض أحداث التشوه الخاصة: جثة مشوهة أو حادثة، عملية جراحية، إجهاض، أو عملية ولادة في المنزل... إذا أخذنا مقالة فرويد التي نشرها

عام ١٩٣٨، حيث استعرض تطور حالة الفِتشية، وشدد على رؤية الأعضاء التناسلية الأنثوية بالتزامن مع العادة السرية وتهديدات الإخصاء وبالضبط مع بداية المرحلة القضيبية، ومن ثم استبدلنا «التهديد بالإخصاء» بـ «مشهد جسد مشوه أو مضرج بالدماء»، عندها قد نتكهن بما يحدث مع عدد معين من الأطفال».[٣٦]

ينطوي هذا القول بطبيعته على حقيقة، ولاسيما إذا ما عانى الطفل من مرض ذي علاقة بصدمة أو أجرى عملية جراحية مؤلمة.[٣٧] أحد مرضى فينخل كان يعاني من مشكلة في مستقيمه، فقد كان مستقيمه هابطاً وكان على أمه أن تضغط على مستقيمه لتعيده إلى مكانه في كل مرة يفرغ فيها أمعاءه. فليس من المستغرب إذن أن يكون مسكوناً بالخوف من أن أمعاءه قد تسقط في حوض المرحاض.[٣٨] تخيل أنك هش للغاية لدرجة أنه يجب أن تضغط على أمعائك لتعود إلى مكانها! ولا عجب في أنه كان مهووساً بالخوف من الموت، وأن قلق إخصائه كان ساحقاً، لدرجة أنه كان يعتقد أن قضيب والدته المتوفاة أو قضيب أخته قد يسقط في البالوعة كما يسقط الغائط أو كما تسقط مياه الاستحمام أو مثلما قد تسقط أمعاؤه. لا يكترث العالم بشأن الأجساد التي يغيبها، فالأشياء تختفي في ظروف غامضة تماماً. أحد مرضى لوراند، وهو صبي في الرابعة من عمره، لم يستطيع أن يفهم سبب اختفاء الأصابع من يد فتاة شاهدها في مخيم أو سبب فقدان أحد أقاربه لإحدى ساقيه. لم يستطع هذا الطفل دخول غرفةٍ يجلس فيها هذا القريب مبتور الساق، وكلما سمع صوته يهرع راكضاً وهو يصرخ. لقد سأل الطفل الطبيب بصوتٍ خافتٍ والخوف بادٍ في عينيه: «لن تجعلني أختفي، أليس كذلك؟».[٣٩] ها نحن نرى الطفل وكأنه فيلسوف مرة أخرى، معرباً عن قلق بشأن أحد أكبر الشرين في حياة الكائن الحي: إن «الأشياء تتلاشى»

كانت إحدى الاستنتاجات الرئيسة التي توصلت إليها غرينكر بشأن الفِتشيين هو أن نشأتهم المبكرة المضطربة كان نتيجة لعدد من الأشياء المماثلة: صدمات شديدة، علاقة مضطربة تجمع بين الأم والطفل، حياة عائلية

متصدعة يرافقها غياب شخص الأب، أو أب ضعيف يقدم مثالاً بائساً للقوة في نظر الطفل. يفضي هذا النوع من الاضطراب إلى اضطراب رئيس أوحد: وهو أن هؤلاء الناس كانوا مهزوزي الثقة بجسدهم- وهذا توضيحٌ من دون استعمال مصطلحات سريرية. في مقالة مهمة، يُرجع سيمون ناغلر مشكلة الفِتشية برمتها إلى انخفاض شعور تقدير الذات وإحساس بانعدام القيمة، وبذلك الخوف من لعب دور الذكري. هذه التوكيدات هي تعديلات مهمة على عمل فرويد لأنها تؤكد على دور التنشئة بدلاً من الغريزة. افتقر عمل فرويد للنتائج الغنية لنظرية التنشئة التي تراكمت من بعده، ولهذا السبب كان الأمر أشبه باللغز بالنسبة إليه حول السبب الذي يدفع بعض الناس ليُصبحوا مثليين جنسياً وآخرين فِتشيين، ومع ذلك فإن الغالبية العظمى من الرجال لا يتحولون إلى هذا أو ذاك، بل يتخطون رعب الأعضاء التناسلية الأنثوية.[40] لو كانت المسألة تتعلق بغريزة لا علاقة لها نسبياً بخبرة التنشئة، فعندها ستكون هذه الأمور فعلاً لغزاً. هذا التركيز على الغريزة المتماثلة بدلاً من التنمية المتباينة كان أحد أوجه القصور الأساسية في عمل فرويد المبكر. في الحقيقة، ذهب سيمون ناغلر إلى حد الرغبة في التخلص من الخوف الذي يسببه الإخصاء تماماً؛ كما أنه يشكك في فكرة الأم القضيبية.[41] لقد اتفقتُ معه ذات مرة في بعض محاولاتي غير المكتملة والجريئة لفهم الفِتشية؛[42] ولكن صار من الواضح الآن أن هذا التوكيد المبالغ فيه هو حماقة. على أي نظرية متكاملة عن الفِتشية أن تعترف بمركزية صورة الأم القضيبية والصورة الخنثوية، وتتقبل الخوف المُعمم من الإخصاء بعدّه الإحساس الأساس بهشاشة الجسد؛ ناهيك عن تضمّنها لتأريخ التنشئة، إبّان الطفولة، الذي يجعل بعض الناس أضعف وأكثر قلقاً من غيرهم في مواجهة التجربة.

إن فكرة التقدير المنخفض للذات هو أمر جوهري بالطبع، ولكن علينا أن نتذكر أن تقدير الذات ليست مشكلة رمزية في المقام الأول بل مشكلة عضوية نشيطة. جذور هذه المشكلة تمتد عميقاً في التجربة الجسدية الأولية للرضيع، عندما تمنحه خبرته نرجسية يقينية، وإحساساً بالحصانة. إن ارتفاع نسبة تقدير الذات يعني إحساساً بمثل هذه الحصانة، ويمكنه تحصيل هذه

الحصانـة عبر ثلاثة طرق أساسـية؛ فهـي تنبع أولاً من قـوة الآخر- من الأم عندما تمد الطفل بدعم يمكنه الاعتماد عليه ولا تتدخل كثيراً في نشاطه، ومن أب قـوي يمكن للطفل أن يتماهـى معه. المصدر الثاني للقوة اللازمة للتغلب عـلى الضعف الـذي ذكرناه، هو أن يتمتع المرء بجسـد مأمـون بوصفه مكاناً آمناً يخضع للسـيطرة. مـن الملاحظ أن هذا الأمان يمكن أن يتقوض بسـبب الصدمـات، وكذلـك بسـبب طبيعة البيئـة العائليـة المبكرة. المصـدر الثالث لتحصيـل هذه القـوة، بكل تأكيد، تأتي من مسـعى أن يكون الإنسـان «علة ذاته»، رموز وتمثيليات تسمو بنا على الوهن الحيواني. (سنرى بعد قليل مدى أهمية هذا المصدر الثالث في الفِتشـية). إن هذه المصادر الثلاثة مجتمعة هي ما يمكن أن تعطينا رؤية متماسكة لديناميكيات الفِتشية.

مشكلة الحرية الشخصية في مواجهة حتمية النوع

يتجنب معظـم الناس، إذن، الفِتشـية لأنهم وبطريقة ما يتمتعون بالقوة لاسـتخدام أجسـادهم «كما أعدت لذلك الطبيعة». إنهم يؤدون دور النوع المتمثـل في الجـماع مع شريكهم مـن دون أن يشـعروا بتهديد كبـير من هذا الشريك. لكن عندما يمثل الجسد تهديداً هائلاً للذات، فمن المنطقي عندها أن يصبـح دور النـوع عملاً روتينيـاً مخيفاً، وربما يصير تجربة مدمرة. إذا ما كان الجسـد ضعيفاً للغاية، فإن الإنسـان يخشـى الموت عبر الانخراط التام في النشـاطات الجسـدية. أعتقد أن هـذه الفكرة تلخص ما يختـبره الفِتشي. من هذا المنطلق، يمكننا النظر إلى كل الانحرافات على أنها احتجاج على أن تُغمر الفردانية بالتوحيد المعياري الذي يفرضه النوع.

طور رانك هذه الفكرة في أثناء عمله. إن الطريقة الوحيدة التي يمكن للبشرية عبرها السيطرة على الطبيعة والتسامي عليها كانت تكمن في تحويل الخلـود الجنسي إلى خلود فردي. يوجز رانك الآثار المترتبة على هذه الفكرة بطريقة مقتدرة وإيحائية:

«الجنسـانية في جوهرهـا هـي ظاهـرة جماعية يرغـب الفـرد في إضفاء

الطابع الفردي عليها على امتداد مراحل الحضارة، أي، السيطرة عليها. وهذا ما يفسر كل الصراعات الجنسية التي تضطرم في الفرد، من العادة السرية إلى الانحرافات وحالات الشذوذ الأكثر تنوعاً، وقبل كل شيء الحفاظ على سرية أي شيء جنسي بوصفه تعبيراً عن ميل شخصي إلى إضفاء الطابع الفردي على أكبر قدر ممكن من العناصر الجمعية فيه».[٤٣]

بعبارة أخرى، إن الانحراف هو احتجاج على التماثل الذي فرضه النوع، وضد طمس الفردانية بالجسد. حتى إنه تركيز للحرية الشخصية في وجه العائلة، وهي طريقة الفرد السرية للتأكيد على ذاته ضد كل توحيد معياري. حتى إن رانك تكهن على نحو مثير بأن عقدة أوديب في الفهم الفرويدي الكلاسيكي قد تكون محاولة من الطفل لمقاومة التنظيم الأسري، والدور المطيع للابن أو للابنة، وضد استيعاب فردانيته في داخل النطاق الجماعي، عبر التأكيد على الأنا الخاصة به.[٤٤] إذن، لربما كانت عقدة أوديب في تعبيرها البيولوجي محاولة للسمو على دور الطفل المطيع، لإيجاد الحرية والفردانية عبر الجنس عبر تفكيك التنظيم الأسري. بغية فهم العقدة يجب أن نشدد مرة أخرى على الحافز الأساس للإنسان، والذي من دونه لا يمكن فهم أي شيء جوهري- إنه حافز تخليد الذات. يخوض الإنسان نوعين مختلفين من الخبرة وينقسم على أساسهما- خبرة مادية وعقلية، أو جسدية ورمزية. وهكذا، فإن مشكلة تخليد الذات تطرح نفسها في شكلين مختلفين، أولاً: الجسد، وهو معياري ومُعطى؛ وثانياً: الذات، وهي شأن شخصي ويجب تحقيقها. كيف سيخلف الإنسان ذاته، كيف سيترك وراءه نسخة طبق الأصل عن ذاته أو جزءاً من ذاته لتنعم بالحياة من بعده؟ أسيترك بعد رحيله نسخة طبق الأصل من جسده أم روحه؟ لو تناسل الإنسان جسدياً فإنه يحل مشكلة من يخلفه، ولكن بصورة يفرضها توحيد النوع المعياري إلى حد ما. فعلى الرغم من أنه يخلد نفسه في نسله، الذي قد يماثله وقد يحمل شيئاً من «دمه» ومن الطبيعة الغامضة لأسلافه في عائلته، إلا أنه قد لا يشعر بأنه يخلد ذاته الداخلية وشخصيته المميزة وروحه كما هي حقاً. يريد أن يحقق شيئاً أكبر من مجرد التناسل الحيواني.

كانت المشكلة البشرية الفارقة منذ الأزل هي الحاجة إلى إضفاء الروحانية على الحياة البشرية، لرفعها إلى مستوى خالد خاص، وتجاوز دورات الحياة والموت التي تحدد كل الكائنات الحية الأخرى. وهذا أحد الأسباب الذي جعل الجنسانية نشاطاً محظوراً منذ البداية؛ كان يجب رفع هذا النشاط من مستوى الإخصاب الجسدي إلى مستوى الإخصاب الروحي.

عبر تناوله لمشكلة التناسل وتخليد الذات بطبيعتها الثنائية التامة، تمكن رانك من فهم المعاني الأعمق للشذوذ الجنسي الإغريقي:

«من هذا المنظور، وكما يخبرنا أفلاطون، فإن حب الغلام، الحب الذي يهدف باستمرار إلى تشذيب المحبوب اليافع وكماله، يُظهر بما لا يدع مجالا للشك... الاكتمال الروحي في الشخص الآخر، الآخر الذي يصبح مؤهلاً لخلافة المرء هنا على الأرض؛ وهذا ليس بالاعتماد على أساس التناسل البيولوجي لجسد المرء، ولكن بمعنى رمزية الخلود الروحي في التلميذ اليافع».[٤٥]

بعبارة أخرى، سعى الإغريقي إلى أن يطبع ذاته الداخلية وروحه وجوهره على صورة المحبوب الشاب، أن يستنسخ ذاته في ذات أخرى. لقد أُعدت هذه الصداقة الروحية لتخلق ابناً، ابناً يحفظ روح المرء على قيد الحياة من بعده:

«بحبه للغلمان، خصّب الإنسان صورة روحه على الصعيد الروحي والحي، روحه التي تبدو متجسدة في ذات الآخر، ذاتٌ مثالية وتشبه جسده قدر الإمكان».[٤٦]

يمكننا هذا الاستبصار من فهم بعض الدوافع المثالية للمثلية الجنسية، ليس فقط لدى الإغريق، ولكن بشكل خاص لدى أشخاص متفردين ومبدعين مثل مايكل أنجلو.

بالنسبة إلى رجل مثل أنجلو، على ما يبدو، فإن المثلية الجنسية لا علاقة لها بالأعضاء الجنسية للمحبوب، ولكنها تمثل مخاضاً لولادة المرء الجديدة في «أقرب شبيه ممكن»، وكما يقول رانك، من الواضح أن هذا الشبيه يمكن

العثور عليه في جنس المرء نفسه.[٤٧] من ناحية مناقشتنا، يمكننا رؤية أن هذه المحاولة تمثل مشروع الإنسان في أن يكون «علة ذاته» برمته: أن يخلق نسخة طبق الأصل عنه متماثلة من الناحية الروحية والفكرية والمادية، تخليداً ذاتياً تاماً يضفي عليه الطابع الفردي أو رمز الخلود.

لو كانت عقدة الإخصاء تمثل اعتراف الطفل بأن جسده الحيواني هو مشروع مفلس لا يساعده في أن يكون «علة لذاته»، فهل هناك طريقة أكثر نجاعة لرفض الجسد عبر عدم ممارسة دوره الجنسي بالكامل؟ بهذا المعنى فإن الانحرافات ستعادل تحرراً تاماً من عقدة الإخصاء؛ إن الانحرافات تمثل اعتراضاً مفرطاً ضد تماثل الأنواع. لكن رانك كان عازماً على إبراز الجانب الإيجابي والمثالي للانحراف لدرجة أنه كاد يحجب الصورة الشاملة. لم نعد إغريقيين قدماء، والقليل منا يشبه مايكل أنجلو؛ وباختصار، لا تهيمن علينا الدوافع المثالية ولا نمتلك القوى الأسمى للعبقرية. الانحرافات النمطية هي اعتراضات بدافع الضعف لا القوة، إنها تمثل إفلاس الموهبة وليس جوهرها. لو كان العصابي هو «فنان فاشل» فإن المثلي العادي هو «إغريقي فاشل»، إنه مايكل أنجلو عديم القدرة والموهبة. إن المنحرف-الشاذ هو فنان أخرق يحاول يائساً الحصول على وهم معاكس يحفظ فردانيته- ولكن بقدرة وموهبة محدودتين: ومن هنا يأتي الخوف من الدور الجنسي، من استحواذ المرأة، ومن أن يجرف الجسد صاحبه، وما إلى ذلك. وقد أشار ف. إتش. ألن(*) - أحد مريدي رانك الأوائل- إلى أن المثلي غالباً ما يختار جسداً مثل جسده بسبب ذعره من الاختلاف بين جسده وجسد المرأة، كما أنه يفتقر للقوة التي تجعله يحتمل عبء هذا الاختلاف.[٤٨] في الواقع، قد نقول إن المنحرف يمثل مناضلاً، يناضل في سبيل الفردانية تحديداً؛ لأنه لا يشعر بفرديته على الإطلاق ومقدار القوة الذي يمتلك ضئيل لا يساعده على الاحتفاظ بهويته. تمثل الانحرافات ذريعة يائسة ومضحكة يستعملها

(*) ف. إتش. ألن ١٨٩٠-١٩٦٤: طبيب نفسي أمريكي، كان الرئيس الأول لمؤسسة الطب (المترجم)

أولئك الأشخاص الذين يفتقرون لتدريب تنموي مبكر في الطفولة، وهذه الذريعة يستغلها هؤلاء للحصول على شخصية محددة واضحة المعالم. إذا كانت الانحرافات، كما يقول رانك، هي نضال لنيل الحرية، فيجب أن نضيف أنها في العادة تمثل نضالاً لأولئك الأقل استعداداً ليكونوا قادرين على تحمل الحرية. إنهم يفرون من عبودية النوع ليس بدافع القوة ولكن بدافع الضعف وعدم القدرة على تحمل الجانب الحيواني البحت من طبيعتهم. وكما رأينا آنفاً، إن خبرة الطفولة أمر حاسم في تنمية إحساس آمن بجسد المرء، وتماهياً ثابتاً مع شخصية الأب، وسيطرة الأنا المُحكمة على النفس، ومهارات إقامة علاقات جديرة بالثقة. فقط إذا ما حقق المرء هذه الأمور يصبح باستطاعته لعب «دور النوع» بطريقة ينسى فيها ذاته، بطريقة لا تشكل تهديداً يغمره بقلق الفناء.

عندما نوجز هذه المشكلة برمتها، يمكننا ملاحظة أن هناك عدة طرق للتغلب على إحساس الجنس، الجنس بوصفه تهديداً للتماثل المعياري الذي يفرضه النوع على الذات، ومعظم هذه الطرائق تقع على طيف من اليأس والبراعة، بدلاً من الثقة بالنفس والتحكم بالذات. والطريقة المثالية للتغلب على هذا الشعور، الطريقة «الأسمى»، هي بالطبع تجربة الحب. هنا، يتماهى المرء مع الشريك ويقضي على خطر الانفصال والعجز وقلق الوعي الذاتي في مواجهته مع الجسد. يهبه الحبيب البهجة ويجعله يبلغ درجة نسيان الذات، ويصبح الجسد وسيلة ثمينة لتأليه الذات، ويختبر المرء عرفاناً حقيقياً بالجميل الذي يسديه تماثل النوع. حتى إن المرء سيشعر بالسعادة لكونه يمتلك جسداً معيارياً يتيح له الاتحاد مع الآخر في الحب. لكن حتى من دون علاقة حب مثالية، يمكن للمرء أن يستسلم لرغبة جسدية جامحة ويسمح لنفسه أن «ينجرف» في سلوكٍ يُنسيه ذاته، بحيث لا تشكل الأنواع تهديداً للذات الداخلية المميزة. نرى هذا في النرجسية القضيبية وفي بعض أشكال ما يطلق عليه بـ «الغلمة النسوية». هنا يبدو أن الشخص يستسلم بشكل انتقامي لهوية النوع، ليغمر نفسه فيها كلياً. ربما يمنح هذا النشاط الجنسي المحموم الإنسان الراحة من أعبائه ومن ثنائيته. قد يكون هذا غالباً

ما يسميه المحللون النفسيون سلوكاً «عكس رُهابي»: أن ينغمس المرء في كل نشاط يثير فزعه بالضبط، بعدّه وسيلة احتجاج على أن ما يثير فزعه ليس بالمفزع. يتمثل هذا السلوك في كثير من أشكال السادية-المازوخية، الانغماس في «حقيقة» الجسد، وتأكيداً على المادية بوصفها المجال الأساس للواقع، كما تكهّن فروم جيداً. في الأشخاص المصابين بالفصام، يكون القلق المرتبط بالجسد- الذي يوفره النوع- كبيراً جداً لدرجة أنه يمكنهم بسهولة فصل أنفسهم عن أجسادهم، حتى في أثناء ممارسة الجماع، وبهذه الطريقة يصونون قداسة ذواتهم الداخلية ضد انحطاط الجسد. يقال إن البغايا يمارسن بنشاط هذا النوع من الانفصال الذاتي عن الجسد للحفاظ على هوياتهن الشخصية سليمة ونقية بغض النظر عن مدى شعورهن بالانحطاط الجسدي. كما أبدت إحدى الفتيات المصابات بالفصام ملاحظة بأسلوب ارتجالي «أعتقد أنني تعرضت للاغتصاب في الطريق إلى هنا». هذا تأكيد انتقامي لسمو الروح الداخلية، وعلى التحرر التام من الدنس الجسدي. مرة أخرى، نرى أن الفصام يمثل التخوم القصوى للوضع البشري وحلاً يائساً لمشكلة الثنائية التي أرهق بها التطور كاهلنا. هذا النوع من اليأس هو ساخر بالضرورة: لا يستطيع الإنسان فكاكاً من جسده حتى لو رماه بعيداً- على حد تعبير غوته. لا يمكن للبشرية في الحياة إحراز أي تفوق مطلق على الدور الذي يفرضه النوع. عندما يتركنا مايكل أنجلو بمواهبه العظيمة عرُضة للشكوك بشأن انتصار الإنسان، فما الذي سنقوله عن الجهود المثيرة للشفقة للكائنات الأقل مرتبة من أنجلو، الذين لا يزال يتعين عليهم جر أجسادهم مدى الحياة وتكريسها لإقامة العلاقات مع الآخرين؟

موضوع الفِتش والمسرحة

بمجرد أن نفهم مشكلات الكُلية الخنثوية، والذات والجسد، والقوة والضعف، وحتمية النوع والحرية الشخصية، يصير بإمكاننا أن نفهم فكرة

ما يحاول الفِتشيون فعله. وهذا بالتأكيد هو المجال الأكثر جاذبية من هذه المشكلة، كما يمكننا أن نرى عبر استكشاف المشكلة ولو قليلاً.

أحد الألغاز الرئيسة هو ما الذي يمثله موضوع الفِتش، وما كان معنى الحذاء أو المشد النسائي والجلد والفراء، أو حتى الساق الاصطناعية. [٤٩] أكد فرويد وأتباعه أن هذه الأشياء المادية تمثل «قضيباً مميزاً للغاية» من الناحية المعنوية- إنها تمثل قضيب الأم. [٥٠] وقد دار الجدل عن أن الفِتش يمثل إنكاراً للقضيب والمهبل والبراز ونحو ذلك. تدل كل هذه الأشياء على أن ما يمثله الفِتش لم يكن واضحاً، وأنه يمكن أن يمثل أشياء كثيرة بالنسبة إلى كثير من الفِتشيين المتباينين، وتلك هي حقيقة الأمر بالتأكيد. بيد أن هناك شيئاً آخر مؤكد، وهو أن الفِتش يتعلق بمشكلة يخلقها الفعل الجنسي. وقد بين بوس ذلك بأسلوب بارع، [٥١] فمن دراسته التي قدمها ومن السلسلة الرائعة لمقالات غرينكر، توصلنا إلى فهم جديد وأشمل لموضوع الفِتش. إذا كانت الفِتشية تمثل قلق الفعل الجنسي، خطر النوع. لحيوان رمزي، فما هو الفِتش إن لم يكن تعويذة سحرية؟ يمثل موضوع الفِتش الوسيلة السحرية التي تحول الطبيعة الحيوانية إلى شيء سامٍ وبذلك تضمن تحرير الشخصية من الجسد المعياري، الجسد الواهن، من كومة اللحم المرتبطة بالأرض. تحررٌ كهذا يمنح المرء الشجاعة لممارسة الفعل الجنسي، بما أنه غير ملزم بممارسة هذا الفعل بطريقة حيوانية، فهو يتسامى على هذا الفعل رمزياً. كان فرويد محقاً عندما قال إن الفِتش أنقذ الشخص من المثلية الجنسية؛ ولكن ليس لأن الفِتش كان قضيباً- ربما باستثناء البشر الضعفاء الذين عدّوه قضيباً، كما يقول بوس. [٥٢] وبالأحرى، إن الفِتش وسيلة لتغيير الواقع، يقول بوس عن أحد مرضاه:

«لقد قال إنه كلما رأى أو تحسس (أحذية نسائية) «يتغير العالم بطريقة عجيبة». فما كان يبدو للتو «يوماً روتينياً مملاً وموحشاً وخائباً وينطوي على الكآبة والـ(لامعنى)، حينئذٍ ينقشع عني فجأة، ويشع ضياء الجلد وبريقه أمامي.» يبدو أن هذه الكائنات الجلدية تحيطها «هالة غريبة» تلقي بضوئها

على كل الأشياء الأخرى. «إنه لأمر سخيف، ولكنك تشعر وكأني أمير من الجان. وكأن طاقة مدهشة، مانا، تنبثق من هذه القفازات والفراء والأحذية وتسحرني كلياً.» إن جسد المرأة العاري أو يدها من دون قفاز أو قدمها من دون حذاء... بدت وكأنها قطع لحم هامدة في محل قصابة. في الواقع، كانت قدم المرأة عارية، من دون حذاء، أمر يثير اشمئزازه... ومع ذلك، ما أن ترتدي المرأة قفازاً، أو تتلفع بالفراء، أو تنتعل حذاء، كانت في الحال «ترتفع منزلتها فوق مستواها الشخصي البشري المحض والمتعجرف». ومن ثم تسمو على «التفاهة والمحسوسية الخبيثة التي تتصف بها الأنثى العادية» بـ «أعضائها التناسلية البغيضة» لترتفع إلى مقام الفرد الخارق، «وهو مقام يتحد فيه الإنسان الأعلى مع الإنسان الأدني في ألوهية كونية».[٥٣]

ليس هنالك كثير مما يمكن قوله بعد هذا الكشف الذي يسبر أغوار الأمر بشكل مذهل. يأخذ الفِتش «جسد النوع» وينسج حوله تعويذة سحرية. إن هذه الحاجة الـ(لاشخصية) والحسية والحيوانية التي يفرضها النوع هو أمر متغطرس ومهين: أن تكون في مواجهة جسدٍ وتجبر على الارتباط بهذا الجسد بالكامل وفقاً لشروطه، الشروط التي يضعها بالكامل بدنه وجنسه. يقول مريض بوس: «أعتقد دائماً، بطريقة ما، أن الجماع هو وصمة عار على البشرية».[٥٤] يغير الفِتش كل هذا عبر تغيير طبيعة العلاقة بالكامل. تسبغ الروحانية والـ(لامادية) على كل شيء. لم يعد الجسد بدناً، ولم يعد الجسد حاجة لا شخصية يفرضها النوع؛ يصبح للجسد هالة ينبعث منها النور والحرية، ويصبح شخصياً وفردياً فعلاً.[٥٥]

كما جادلت غرينكر بطريقة جيدة حول أن أقراص وحبات الدواء هي أشكال من الفِتشية أيضاً وطريقة للتغلب على القلق ورعب الجسد، بطريقة سحرية مأمونة.[٥٦] إن الفِتشية موجودة على طول الطريق من أقراص الدواء إلى الفراء والجلد والحرير والأحذية. إذن، لدينا مقالات متكاملة لممارسة هذا النوع من السحر الرمزي: ينوم الشخص نفسه بالفِتش ويخلق هالة سحرية خاصة به تغير الواقع الذي يهدده تماماً.[٥٧] وبعبارة أخرى،

تستعمل البشرية تلفيقات الثقافة، بأي شكل كانت، بوصفها رُقىً سحرية يسمون عبرها على الواقع الطبيعي. ويبدو أن هذا الأمر هو امتداد لمشكلة الطفولة برمتها: التخلي عن الجسد بوصفه مسعىً ليكون «علة ذاته»، لصالح السحر الجديد للسمو الثقافي. لا عجب في أن الفِتشية نزعة عالمية، كما لاحظ فرويد نفسه: كل الوسائل الحضارية هي وسائل منومة للذات، من السيارات إلى الصواريخ التي تبلغ القمر- وهي وسائل يمكن لحيوان محدود مُبتلى أن يروج لها لكي يبهر نفسه بقوى السمو على الواقع الطبيعي. نظراً لأنه لا يمكن لأي شخص أن ينعم بالراحة بالطريقة التي يغمر بها النوع ذاته الداخلية المميزة، فإننا كلنا نستعمل القليل من هذه التعويذات السحرية في علاقتنا مع العالم.

لو كان موضوع الفِتش تعويذة سحرية، فإذن هي تشتمل طبيعياً على صفات السحر، وهذا يعني، أن تمتلك بعض خصائص الشيء الذي تسعى للتحكم به. وعليه، للتحكم بالجسد يجب أن تقترن به، أن تكون متطبعة بشكله، تحمل رائحته، تشهد على محسوسيته وطبيعته الحيوانية. وهذا هو السبب الذي يجعل من الحذاء موضوع الفِتش الأكثر شيوعاً، إنه أقرب شيء إلى الجسد ومع ذلك فهو ليس الجسد، والحذاء دائماً ما يرتبط تقريباً بالشيء الأكثر قبحاً عند الفِتشيين: بالقدم المحُتقرة وبأصابعها الخشنة وأظافرها المُصفرة. إن القدم هي البرهان المطلق والقاطع على طبيعتنا الحيوانية المنحطة، وعلى التنافر بين روحنا الداخلية المتفاخرة والغنية والحيوية والمتسامية الـ(لامحدودة) وبين الجسد المقيد بالأرض. أعرف شخصاً لخص الأمر على نحو مثالي: «إن القدم شيءٌ أخرق المظهر». اعتقد فرويد أن الحذاء كان موضوعاً للفِتش؛ لأنه كان آخر شيء يراه الطفل قبل أن ينظر إلى الأعضاء الجنسية التي تثير الفزع في داخله، يمكنه التوقف عند القدم بسلام في سبيل إنكار الأعضاء الجنسية.[٥٨] لكن للقدم رعبها الخاص؛ وإضافة إلى ذلك، تكون القدم مصحوبة مع الحذاء-الحذاء الذي يكون إنكاراً سامياً ومدهشاً ومغايراً لها. صحيحٌ أن الأعضاء الجنسية والأثداء تتعارض مع «الكورسيهات» الصلبة التي تُلبس تحت الثياب،

والتي تحظى بشعبية بوصفها أشياء فِتشية، على أن لا شيء يضاهي القدم لقبحها أو الحذاء لكونه ابتكاراً حضارياً مغايراً. للحذاء أحزمة وأبازيم، مصنوع من جلد هو الأكثر طراوة، وعلى شكل قوسي منحني هو الأكثر أناقة، وفيه كعب هو الأكثر صلابة وصقلاً ولمعاناً.(٥٩) لا يوجد شيء اجرؤ على قول أنه لا يوجد شيء مثل الكعب العالي المدبب في الطبيعة. باختصار، هنا جوهر الابتكار والمغايرة الثقافيين، فالحذاء يختلف تماماً عن الجسد لدرجة أنه يأخذ المرء إلى عالم آمن بعيداً عنه حتى مع استمرار ارتباطه به ارتباطاً وثيقاً.

وأيضاً، لوكان الفِتش تعويذة فيجب أن تكون تعويذة شخصية وسرية للغاية، كما تحاجج غرينكر. لقد عرفنا منذ مدة طويلة، من علم الاجتماع ومن كتابات سيميل، مدى أهمية السر للإنسان. الطقوس السرية، النوادي السرية، الوصفات السرية- كلها تخلق واقعاً جديداً للإنسان، وسيلة للسمو على عالم الطبيعة اليومي وتحويله، ومنح هذا العالم أبعاداً لن يستطيع الحصول عليها بطريقة أخرى ومن ثم التحكم به بطريقة سرية. يتضمن السر، قبل كل شيء، القدرة على التحكم بالمعطى بواسطة ما هو خفي، وبذلك القدرة على تجاوز المعطى- الطبيعة والمصير وقدر الحيوان. أو، على حد تعبير غرينكر «... يرتبط السر في مستواه الأكثر بدائية بأعضاء وعمليات الجسد... إنه ينطوي بشكل أساس على الصراع مع الخوف والموت...»(٦٠)

إن السر، بعبارة أخرى، هو وهم الإنسان بكل معنى الكلمة، إنكار الواقع الجسدي لمصيره. لا عجب في أن الإنسان كان في رحلة بحث دائمة عن ينابيع الشباب والكؤوس المقدسة والكنوز المدفونة- يبحث عن نوع من القوة المطلقة التي من شأنها أن تقلب مصيره وتغير النظام الطبيعي للأشياء. تتذكر غرينكر، أيضاً، وعلى نحو ملائم ورائع، أن هيرمان غورينغ قد أخفى كبسولات سُمية في شرجه، واستخدمها لينهي حياته في تعبير أخير عن قوة التحدي.(٦١) هذا هو القلب الانتقامي للأمور: أن تستخدم العورة الحيوانية

بوصفها مصدراً للسمو، وبوصفها صندوقاً لتميمة سرية ستخدع القدر. مع ذلك، وبعد كل شيء، فهذا هو المعنى الجوهري للشرجية: إنه احتجاج على كل الابتكارات الثقافية للإنسان بوصفها سحراً شرجياً لإثبات أنه من بين كل الحيوانات وحده من يقود حياة ساحرة بسبب روعة ما يمكن أن يتخيله ويصممه، وما يستطيع غزله رمزياً من فتحة شرجه.

السمة الأخيرة التي تسم الطقوس السحرية- الفِتشية هي المسرحة- إضفاء الطابع الدرامي عليها، وأنشطة الفِتشيين والمنحرفين الآخرين، مثل المخنثين، دائماً ما فتنت المراقبين بسبب هذه المسرحة على وجه التحديد. إنهم ينظمون عملاً درامياً معقداً يتوقف فيه إشباع لذتهم على إخراج مسرحي دقيق للمشهد؛ أي تفصيل صغير أو فشل في التوافق مع الصياغة الدقيقة يفسد الأمر برمته. يجب أن تُلفظ الكلمات المطلوبة في الوقت المناسب، ويجب أن ترتب الأحذية بطريقة معينة، ويجب أن يُرتدى المشد ويُشد بشكل صحيح، وإلى آخره من الأمور.[٦٢] يتهيأ الفِتشي لممارسة الجماع مباشرة بعد أن تكون الأمور في نصابها الصحيح ، ليجعل من الجماع ممارسة آمنة. لا يمكن التغلب على قلق الإخصاء إلا إذا ساد النمط المناسب للأشياء. في هذا النمط تُوجز الفكرة المتكاملة للطقس- ومرة أخرى، كل الابتكارات الحضارية: أشكال الأشياء، التي يصنعها الإنسان، هي من تسود على النظام الطبيعي وتعمل على ترويضه، وتحويله، وجعله آمناً.

في التخنث والتشبه بالجنس الآخر، نرى إخراجاً مسرحياً غنياً بشكل خاص لدراما السمو. لا نرى ثنائية الثقافة والطبيعة في مكان آخر بهذا الشكل اللافت للنظر. يعتقد المتخنثون أنه بإمكانهم تبديل واقع الحيوان عبر إلباسه ثياباً متحضرة- كما تفعل البشرية في كل مكان حيث يرتدون ثيابهم بغرور لإنكار أنهم يجلسون «على مؤخراتهم» تماماً مثل أي حيوان، كما قال مونتين، بغض النظر عن عظمة العرش الذي يجلسون عليه. ومع ذلك، فإن المتخنث السريري أكثر تفانياً في أداء دوره من الإنسان العادي، ويبدو أكثر سذاجة، مهووساً تماماً بقدرة الملابس على خلق هوية. غالباً ما

يكون هنالك تأريخ سابق كان فيه المتخنث يُلبس الدمى أو يمارس الألعاب مع أخت له حيث يتم تبادل الثياب مع تبادل هوية كل واحد منهم.(٦٣) من الجلي أن «المسرحية هي الهدف» بالنسبة إلى هؤلاء الأشخاص، وهم يكرسون أنفسهم بوصفهم شخصيات المسرح ليكونوا فعلاً على شاكلة ما تصنعه ثيابهم.

ما الذي يبتغونه من فعلهم هذا؟ يبدو أنهم يريدون دحض عقدة الإخصاء، والتغلب على الهوية التي يفرضها النوع وعلى الفصل بين الجنسين، وعلى صدفة الجنس الواحد وعلى مصير هذه الصدفة الخانق، وعلى عقدة النقص التي تسكننا، وعلى حقيقة أننا لسنا جزءاً من الطبيعة فحسب، بل من جسد غير كامل. يبدو أن المتخنث يريد أن يثبت حقيقة الخنثوية، فهو يظهر بمظهر المرأة على الرغم من امتلاكه قضيباً.(٦٤) «أريد أن أبدو كما تبدو أختي وعلى الرغم من ذلك استبقي قضيبي»، كما قال أحد المرضى:

عند الانغماس في ممارساته الشاذة، كان من عادته- بمجرد حدوث القذف- أن يمزق ثيابه المستعارة بأسرع ما يمكن. وفيما يتعلق بهذا، فإن هذا الفعل يرتبط بتحذير مفاده هو أنه لو صنع المرء وجوه عدة وحانت الساعة، فإن وجهه لن يكون وجهه الحقيقي. وهكذا، كان يخشى أنه قد «يبقى عالقاً» فعلاً بدوره الأنثوي، وهذا من ما ينطوي على احتمالية فقدانه لقضيبه.(٦٥)

من الواضح أن هذه إحدى طرق التأكيد على أن الأدوار أبدية، وأن المسرح هو الواقع، وإذا ما حلت الساعة الثانية عشر فإن المرء يكون عرضة لخسارة كل شيء. حكى باك شيئاً مماثلاً عن مريضه:

«سيطر ارتداء الملابس وخلعها أمام المرآة على ممارساته لمدة طويلة. كان قد عصب قضيبه وربطه بقوة إلى الخلف، ودفع خصيتاه إلى القناة الإربية. أعقب هذه الوقائع قلق شديد من الإخصاء- فقد كان يخشى أن يكون محور القضيب مكسوراً، وأن القضيب قد أصبح معقوفاً، وأن القناة

المنوية قد تمزقت وسيكون عقيماً».[66]

إن التحكم الدرامي بالجنس لا يمتص القلق بالكامل؛ لأن خطورته ربما تضاعف الإحساس بالواقع وبسبب الشعور الحتمي بالذنب من حقيقة أن الجسد قد طمس الذات كلياً، جسد كلا الجنسين على حد سواء، وهذا ما يعني بالضبط أن التفرد مكبوح تماماً.

ليس هناك شك في سذاجة التفاني تجاه فعالية الثياب السحرية. في إحدى المرات رأى مريضٌ فينخل صبياً مشلولاً، «شعر بدافع لتغيير الملابس معه. ضمنياً كان هذا التصرف هو إنكار لحقيقة أن الصبي كان معوقاً حقاً»[67] لكن غالباً ما يمكن تحويل هذه التخيلات إلى حقيقة. كان أحد مرضى غرينكر يعاني من أوهام كثيرة بشأن تغيير جنس الأولاد إلى فتيات والفتيات إلى أولاد ،ومضى ليصبح اختصاصياً في الغدد الصماء![68] وعبر هذه الحالات يمكننا أن نستنتج أن المتخنث والفِتشي لا يعيشان كلياً في الوهم. لقد لمحوا الحقيقة التي يعيشها كل البشر، إنه بإمكان الثقافة حقاً تغيير الواقع الطبيعي. لا يوجد خط فاصل وثابت بين الإبداع الثقافي والطبيعي. إن الثقافة هي نظام رمزي يعطي في الواقع القدرة للتغلب على عقدة الإخصاء. بإمكان الإنسان أن يخلق نفسه جزئياً. في الواقع، ومن هذا المنظور، يمكننا أن نفهم أن التخنث هو الشكل المثالي لمسعى أن يكون الإنسان «علة ذاته»، أن يكون للمرء علاقة جنسية مباشرة مع ذاته، من دون الحاجة لسلوك الطريق «غير المباشر» للشريك الأنثوي. وكما أشار باخنر في مقال مثير، يبدو أن المتخنث يطور شخصية أنثوية داخل نفسه؛ وبهذا يهب نفسه علاقة داخلية قوامها شخصين، وفي الواقع يمنح نفسه «زواجاً داخلياً».[69] إنه لا يعتمد على أي شخص لإشباع رغباته الجنسية بما أنه قادر على أداء «دوره المعاكس». هذه هي النتيجة المنطقية للاكتمال الخنثوي، أن يصير المرء عالماً متكاملاً في ذاته.

ليس هناك مثال أفضل على ضبابية الخط الفاصل بين الإبداع الفِتشي والإبداع الثقافي مثل الممارسة الصينية القديمة المتمثلة بربط أقدام الإناث.

لقد شوهت هذه الممارسة أقدامهن، وقد كانت هذه الأقدام محط تبجيل من قبل الرجال على الرغم من تشوهها. فرويد نفسه علق على هذه الممارسة ذات الصلة بالفِتشية ولاحظ «فيما يبدو أن الرجل الصيني يريد أن يشكر المرأة على خضوعها للإخصاء».[70] مجدداً، ملاحظة فطنة وعميقة صيغت بطريقة كادت أن تصيب كبد الحقيقة. حري بنا القول إن هذه الممارسة تمثل انتصاراً مثالياً للابتكار الثقافي على القدم الحيوانية- وهذا الانتصار هو بالضبط ما يحققه الفِتشي مع الحذاء. التبجيل، إذن، هو ذات الأمر: عرفان بالفضل لتغيير الواقع الطبيعي. إن القدم المشوهة هي تضحية رمزية لفعالية الثقافة وبرهاناً عليها. وبذلك، فإن الصينيين يبجلون أنفسهم وثقافتهم عبر القدم التي أصبحت مقدسة تحديداً؛ لأنها هجرت الواقع المُعطى والعليل في العالم الحيواني المبتذل.

لكن في مكان ما علينا أن نرسم الخط الفاصل بين الإبداع والفشل، ولا يتضح هذا الخط في أي مكان كما يتضح في الفِتشية. من الممكن أن يكون الاحتجاج الشرجي للثقافة هو هزيمة للذات، خاصة إذا ما كنا نحب نساءنا عند المشي أو إذا ما رغبنا في التواصل معهن بوصفهن كائنات بشرية كاملة. وهذا بالضبط ما لا يستطيع الفِتشي فعله. قد يكون السحر السري والمسرحة الخاصة بمثابة سيطرة على الواقع، وخلق عالم شخصي، لكنهما يفصلان الممارس عن الواقع كذلك، تماماً كما تفعل الابتكارات الثقافية على مستوى أكثر معيارية. لقد أدركت غرينكر هذا الأمر تمام الإدراك، مشيرة إلى أن للسر وجهين، وجهي جانوس(*)، وهي ذريعة تضعف علاقات الأشخاص مع الآخرين.[71] وهذا ما يفعله المتخنث بزواجه الداخلي السري من دون الحاجة لعلاقة زوجية بالمرة. وفي خضم كل هذا علينا ألا ننسى الإفقار العام الذي يعاني منه المتخنث والفِتشي: التماهي غير الآمن

(*) جانوس: هو إله البوابات والمداخل والطرق والممرات والمخارج والازدواجية في الميثولوجيا الرومانية، هذا الإله له وجهان، وجه ينظر للمستقبل، ووجه ينظر للماضي، هو الإله التقليدي لشهر يناير ويعد أصل اسمه، ويعد بحسب الميثولوجيا أنه مثير وحاسم النزاعات والحروب والسلام. (المترجم)

مع الأب، والأنا الجسدية الواهنة.[٧٢] يُطلق على الانحراف اسم «الدين الخاص»- وهو كذلك حقاً، دينٌ يتأسس على الخوف والرعدة وليس على الإيمان. إنه احتجاج أولئك الذين لا يستطيعون الاعتماد على أي شيء- لا على قوتهم الخاصة ولا على الخريطة الثقافية المشتركة للتعامل مع الآخرين- احتجاج رمزي وشخصي من أجل السيطرة والإحساس بالأمان، وهذا ما يجعل براعتهم في أداء الأدوار مثيرة للشفقة. إذ إن الفِتشي، على عكس الإنسان الفاعل ثقافياً وواقعياً، إنه وبسبب المشاعر التي يكبتها وأناه الجسدية لا ينعم بالأمان، ما يزال مسحوقاً تحت وطأة الفعل الجنسي، ضرورة أن يفعل شيئاً جديراً بالثقة لصالح شخص آخر بجسده كله. تقول روم عن مريضها: «على الرغم من أن لديه حاجة حسية للغاية للامتثال الجنسي لزوجته، إلا أن شهوته كانت تموت كلما بينت زوجته أي رغبة جنسية».[٧٣] قد نرى في الموقف رفضاً للعب دور النوع الميكانيكي وغير الشخصي، على أنه رفض قائم على شعوره بانعدام الأمان، عندما يُطلب من المرء أن يمارس الفعل الذي يفرضه النوع. تذكروا أننا قد قلنا: إن السمة الرئيسة للعصاب كانت رؤية العالم كما هو، بكل طبيعته المتفوقة وقدرته وعنفوانه. لا بدّ من أن الفِتشي يشعر بحقيقة عجزه في مواجهة ثقل الكائن وثقل مهمته التي يجب أن يؤديها مع هذا الكائن. فهو من الناحية العصبية لم «يُبرمج» بأمان كافٍ عبر الكبت المتماسك والأنا الجسدية ليكون قادراً على تزييف وضعه الحقيقي وبذلك لعب دوره الحيواني بلا مبالاة. ولا بد من أن الموضوع، الذي يمارس معه هذا الدور، يكون طاغياً بشعر غزير وثديين متهدلين وأرداف ضخمة وبطن كبيرة. أي موقف يتخذ حيال هذه الصفات «الشيئية» عندما يشعر المرء بخوائه من الداخل؟ إن أحد الأسباب التي تجعل من موضوع الفِتش باهراً للغاية وآسراً جداً بالنسبة إلى الفِتشي، هو أن الفِتش يحوّل إليه روعة حضور الإنسان الآخر؛ وعليه: إن الفِتش هو معجزة مقدور عليها، على عكس الشريك. والنتيجة هي أن الفِتش يصبح مشحوناً بتأثير يشبه الهالة.

رأى مريض روم الأشياء على حقيقتها ولم يتغلب على هذا التأثير أبداً:

«أقدم ما يتذكره المريض هو مشهد والدته وهي تغسل شعرها. عندما تجفف شعرها تحت الشمس كانت تنزله على وجهها، وهذا ما يجعله مأسوراً ومذعوراً في آن لعدم قدرته على رؤية وجهها. لكنه يشعره بالارتياح عندما يراه مرة أخرى. كان تمشيط شعرها ينطوي على فتنة كبيرة بالنسبة إليه».(٧٤)

مـن ناحية، قـد نفهم هذا الموقف على أنه تعبير عـن قلق الطفل من أن الجزء الأكثر شـخصانية وإنسـانية- الوجه- يمكن أن يُحجب بفعل الشعر الحيـواني. لكن الشـعور العام للمشـهد، هـو الانذهال بمعجـزة الموضوع المخلـوق. لقد تدبر معظمنا أمر التغلب عـلى الطبيعة المنومة للموضوعات الطبيعيـة، وأعتقد أننا نتدبر فعل ذلك بطريقتين متصلتين. الأولى: هو بلوغ مسـتوىً من الإحسـاس بقوتنا وبذلك نؤسـس نوعاً من التوازن بيننا وبين العالم. يمكننا بعد ذلك أن نسقط رغباتنا عـلى الوضوع من دون أن يفقدنا توازننـا. الثانيـة، والتـي يجب فعلهـا: يجب أن يضفـى الطابـع الفِتشي على الرغبة نفسـها. ليس باستطاعتنا الارتباط بالموضوع بكليته كما هو، ولذلك فنحـن بحاجة إلى تعريفـات معيارية للجاذبية الجنسـية. ونحصل على هذه التعريفـات على شـكل «تلميحات» تعمل على تقليـص الموضوع إلى حجم معقـول: نحن ننظر إلى الثدي أو الملابس الداخلية السـوداء، وهذا ما يتيح لنـا فعلاً ألا نضطـر إلى التعامل مـع الكائن الذي نرتبط بـه بكليته.(٧٥) عبر هاتـين الطريقتين نجرد الشريك مـن الذهول والقـوة، وبذلك نتغلب على الشعور بالعجز العام أمام وجهه. ينقل مريض غرنكر المشكلة بشكل مثالي:

فلو اسـتمر في النظـر إلى الفتاة فإنها سـتصبح مثيرة لقرفـه أكثر فأكثر، خاصة وأن انتباهه بدا مركزاً حتماً على الثقوب في جسـدها. حتى مسامات بشرتهـا تصير بارزة للغاية وتبدو أكبر وتصبح منفـرة... تدريجياً، يجد أيضاً أنه بإمكانه النجاح بصورة أكبر إذا ما تقرب من فتاة من الخلف، فليس من الضروري أن يدرك الفرق من الناحية اللمسية والبصرية».(٧٦)

(أعتقد، أيضاً، أنها شبه قصة روسو المعروفة عن نفوره من عاهرة مثيرة مـن البندقية، عندما لاحظ عيباً طفيفاً يشـوب صدرها). حينها لا يسـتطيع

الموضوع شديد الإغواء التقلص ليكون وسيلة مباشرة تمتطيها الرغبة، فمن الممكن أن يصبح مثيراً للاشمئزاز؛ لأن صفاته الحيوانية تنسلخ عنه وتشرع بالظهور عياناً بشكل أكبر فأكبر. أعتقد، أن هذا الأمر قد يفسر التناقض في أن الفِتشي لا يقاوم روعة الموضوع، وتفوقه، وعلى الرغم من ذلك يجده مثيراً للاشمئزاز في طبيعته الحيوانية. تصبح القدم مشكلة في حد ذاتها بوصفها أنموذجاً للقبح حينما لا نستطيع دمجها بالجسد في غمرة اندافعنا الآمن لرغبتنا وإرادتنا. وإلا فإن القدم هي جزء حيادي، لا تتحلى بأي صفات شخصية، من جسد المرأة الجذابة. وعليه، فإن الصعوبة التي تواجه الفِتشي هي ذات الصعوبة التي تواجه الطفل تماماً: عدم القدرة على إتقان الفعل البراغماتي بالاتزان المنشود. وكذلك، أعتقد أن هذا يساعد على تفسير كون الشخص النرجسي القضيبي النمطي، كشخصية دون جوان، الذي يأخذ غالباً أي موضوع يقابله- أقبيحٌ كان أم جميل- على المحمل نفسه من عدم الاكتراث: فهو لا يكترث بمجموع صفات الكائن الشخصية.

إذن، يمكن بالفعل عدّ كل الانحرافات هي «ديانات خاصة»، بوصفها محاولات للسمو، وبطريقة بطولية، على الوضع البشري وبلوغ حالة من الشعور بالرضا في هذا الوضع. وهذا هو السبب الذي يدفع المنحرفين إلى التحدث باستمرار عن أن نهجهم الخاص هو أكثر سمواً وتعزيزاً للحياة، وكيف أنهم لا يستطيعون استيعاب فكرة عدم تفضيل الآخرين لهذا النهج. إنها المشاعر نفسها التي تحرك كل المؤمنين الحقيقيين، بإعلانهم المتبجح عمّن يكون البطل الحقيقي وما هو السبيل الوحيد والأصيل لبلوغ المجد الأبدي.

عند هذه النقطة تلتقي الانحرافات بما يسمى الحالة السوية. ليست هنالك طريقة لاختبار الحياة بكليتها، على كل فرد أن يحجم عن جزء كبير من الحياة، يتحتم عليه أن «يجزئ» الحياة، على حد تعبير رانك، لتفادي خطورة أن تغمره الحياة بأمواجها. من المؤكد أنه ليست هنالك طريقة لتجنب الموت وتجاوزه؛ لأن كل الكائنات الحية إلى هلاك. حتى الأرواح

الشجاعة والمطمئنة والعظيمة والمتقدة قوة لا تستطيع سوى اقتطاع أجزاء من العالم، أما الأرواح المرتعبة والوضيعة والحقيرة فلا يمكنها سوى أن تقضم أصغر الأجزاء الممكنة من العالم. أستذكر حادثة حصلت للفيلسوف البارز إيمانويل كانط عندما كُسر كأس في إحدى جلساته؛ كيف قلّب الموضوع في ذهنه لإيجاد المكان الأنسب من أماكن عدة حيث يمكنه طمر بقايا الزجاج المسكور بأمان لكي لا تصيب المارة بالصدفة. حتى أعظم الشخصيات بيننا يجب أن تنخرط في الدراما الطقسية السحرية للفِتشي لإبعاد خطر المصادفات الناتجة عن الوهن الحيواني.

طبيعة السادية المازوخية (السادو-مازوخية)

على الرغم من أن لا جديد يمكن قوله عن هذه المشكلة، ومع كل المؤلفات الضخمة التي غطتها، أود أن أؤكد أيضاً مرة أخرى على طبيعية هذه الانحرافات. تبدو السادية والمازوخية بوصفها أفكاراً اصطلاحية مخيفة، إنهما سران عن الأغوار العميقة للإنسان، التي لا تُكشف بالكامل إلا للمحللين النفسيين المتمرسين. إضافة إلى ذلك، فكلا الحالتين تبدوان وكأنهما انحرافان نادران وغريبان للسلوك البشري السوي. كلا هذين الافتراضين خاطئان. يختبر الإنسان المازوخية بشكل طبيعي، كما رأينا مراراً وتكراراً في هذه الصفحات، فهو متواضعٌ بطبيعته وممتنٌ بطبيعته ومذنبٌ بطبيعته وسام بطبيعته ومتألمٌ بطبيعته؛ إنه حقيرٌ ومثيرٌ للشفقة وضعيف، كائن بليدٌ يحشر نفسه فطرياً في كيان ما ذي قوة سامية ورائعة وطاغية. السادية بطريقة مماثلة هي نشاط طبيعي للكائن ووازع التجربة والسيادة والمتعة، إنها الحاجة إلى أن يأخذ المرء من العالم ما يحتاج لتحقيق نمائه وازدهاره؛[77] إضافة إلى ذلك، إنها تعبر عن مخلوق بشري عليه أن ينسى نفسه ويحل تناقضاته الداخلية المؤلمة. إن مصطلح سادو-مازوخية الموصول بواصلة يُعبّر عن تكامل طبيعي للأضداد المتناقضة: فلا ضعف من دون تركيز مكثف للقوة ولا وجود للقوة من دون اتحاد آمن بمصدر

قوة أكبر. إذن، فالسادو-مازوخية تعكس الوضع البشري العام والحياة اليومية لمعظم الناس. إنها تعكس حياة الإنسان التي جبلتها الطبيعة وفِطرته المجبول عليها. في الواقع، إنها تعكس الصحة الذهنية «السوية».(٧٨)

فهل نعجب، على سبيل المثال، من أن حالات الاغتصاب في ازدياد في عالمنا المعاصر المضطرب؟ يشعر الناس بالعجز أكثر فأكثر. فكيف لهم أن يعبروا عن طاقاتهم ويحققوا التوازن بين المدخلات الهائلة والمخرجات الضعيفة؟ يمنح الاغتصاب إحساساً بالقوة الشخصية فيما يتعلق بالقدرة على إحداث الألم والتلاعب بشكل كامل بمخلوق آخر والهيمنة عليه. يلاحظ كانيتي أن الحاكم الأوتوقراطي يتحصل على الحد الأقصى من تجربة الهيمنة والسيطرة عبر تحويل كل الأشخاص إلى حيوانات ومعاملتهم بوصفهم رقيق. يختبر المغتصب الشعور نفسه بالرضا بطريقة طبيعية تماماً على ما يبدو؛ هناك عدد قليل جداً من المواقف في الحياة التي يدرك عبرها الناس ما هو ملائم ومثالي لطاقاتهم: الحيوية النشيطة التي تأتي عندما نبرهن أن أجسادنا الحيوانية لديها القوة المطلوبة لضمان هيمنتها في هذا العالم- أو على الأقل على جزء حي منه.

ألم نستغرب دوماً رغبة المازوخي بالشعور بالألم ؟ حسناً، أحد أسباب ذلك هو أن الألم يطلب من الجسد أن يتصدر التجربة. إن الألم يعيداً ويشكل إجباري، الشخص مرة أخرى إلى داخل مركز الأشياء بوصفه حيواناً حياً ، لذلك، فإن الألم هو مكمل طبيعي للسادية. كلاهما، الألم والسادية، أسلوبان لاختبار شعورٍ قسري بالذات، أحدهما فعلٌ موجه إلى الخارج، والآخر معاناةٌ سلبية. كلاهما، يمنح الكثافة بدلاً عن الإبهام والخواء، إضافة إلى ذلك، فإن اختبار الألم هو «استخدامه» مع إمكانية التحكم به والتغلب عليه. وكما جادل إيرفينغ بيبر في مقاله المهمة، فإن المازوخي لا «يريد» الألم، فهو يريد أن يكون قادراً على التماهي مع مصدره، وتحديده، وبذلك التحكم به.(٧٩) بذلك، فإن المازوخية هي طريقة لتناول قلق الحياة والموت ورعب الوجود الساحق بعد أن يتم ضغطهم في كبسولة صغيرة.

حينذاك، يختبر المرء ألماً يسلطه مصدرُ قوةٍ مرعب، وعلى الرغم من ذلك فهو يعياشه من دون اختبار التهديد المطلق بالفناء والموت. وكما لاحظ زيلبورغ، فإن المُركب الذي يجمع بين السادية والمازوخية هو الصيغة المثالية لتحويل طبيعة الخوف من الموت.[٨٠] أطلق رانك على المازوخية وصف «التضحية الصغيرة»، «العقاب المخفف»، «الاسترضاء» الذي يسمح للإنسان بتجنب شر الموت. عند تطبيقها على النشاط الجنساني، فإن المازوخية بذلك طريقة لتحمل المعاناة والألم، «اللذين يعدّان وفق التحليلات الأخيرة رمزين للموت»، وتحويلهما إلى مصدرين منشودين لتحصيل المتعة.[٨١] وكما لاحظ هنري هارت، فالمازوخية هي طريقة لتعاطي جرعات من المعالجة المثلية بشكل ذاتي؛ تتحكم الأنا بذلك في الألم بكليته والهزيمة الكلية والإذلال الكلي عبر تجربة هذا المشاعر بجرعات صغيرة بوصفها نوعاً من التلقيح.[٨٢] من وجهة نظر أخرى، إذن، نرى القدرة الابتكارية المدهشة للانحرافات: تحويل الألم بوصفه رمزاً للموت إلى نشوةٍ واختبار المزيد من خيارات الحياة.

لكن مرة أخرى، حدود ابتكارية الانحرافات واضحة. فلو أنك تحصر رعب الحياة والموت بطريقة سحرية بشخص واحد بوصفها مصدراً للألم، فإنك تتحكم بهذا الرعب ولكنك تعمل على تضخيم هذا الشخص كذلك. هذا هو الدين الخاص الذي «يجعل من الإيمان» مُبالغ فيه ويهين المازوخي، بوضعه تحت سلطة شخص آخر. وبذلك، لاعجب أن تكون السادو- مازوخية مهينة، تمثيلية رخيصة تمثل السيطرة والسمو وتؤدي أدوارها شخصيات حقيرة. كل بطولة مرتبطة بنوع من «الكيان السامي»؛ والسؤال هو، أي نوع؟ يذكرنا هذا السؤال بأمر سبق وأن ناقشناه وهو: مشكلة «الكيانات السامية» المحدودة للغاية. من هذا المنظور، فإن الانحرافات هي مجرد تبيان على القيود الصارمة للـ «كيانات السامية» التي يختارها الإنسان لتمثيليته البطولية. والسادو- مازوخي هو الشخص الذي يؤدي تمثيلية بطولته أمام شخص واحد فقط؛ إنه يمارس دافعيه الأنطولوجيين- إيروس وأغابي- على موضوع الحب وحده. فمن ناحية،

إنه يستعمل ذلك الموضوع لمضاعفة إحساسه بالامتلاء والقوة؛ ومن ناحية أخرى، ينفس عن حاجته إلى التخلي والتنازل عن إرادته، ليعثر على السلام والإشباع باندماجه التام مع شيء يسمو عليه. عرض مريض روم بشكل مثالي هذا الانكماش الذي يطرأ على المشكلة الكونية لتنحصر في الشريك الواحد:

«في محاولة منه للتخلص من توتره الشديد، يصارع بين رغبته في أن يكون ذكراً مهيمناً وعدوانياً وسادياً تجاه زوجته، وبين رغبته في التخلي عن ذكورته، أن يُخصى على يد زوجته وبهذا يعود إلى حالة الضعف الجنسي والهمود والعجز».(٨٣)

كم سيكون الأمر هيناً لو تمكنا من إشباع صبوات الوضع البشري بكليته بشكل آمن في غرفة نومنا. وكما يصوغ رانك، نريد من الشريك أن يكون أشبه بالإله، كلي القدرة في دعم رغباتنا، وكيان كلي الشمولية لندمج رغباتنا به- ولكن هيهات، فهذا ضرب من المحال.

إذن، لو كانت السادو- مازوخية تعكس الوضع البشري، وتعكس التعبير عن دافعينا التوأمين الأنطولوجيين، فبإمكاننا فعلاً التحدث عن مازوخية صادقة، أو عن مازوخية ناضجة، تماماً كما فعل رانك في مناقشته الاستثنائية في ما وراء علم النفس.(٨٤) لم يستطع فرويد دفع نفسه إلى التفكير بمثل هذا النوع من الاستنتاج، فقد كان نظره مُقيداً، على الرغم من أنه تجاهل هذا القيد مراراً وتكراراً. لقد كان متأثراً للغاية بكثافة السادية والمازوخية وعمقهما وعموميتهما لدرجة أنه وصفهما بالغرائز. لقد لاحظ فعلاً أن هذه الدوافع تقع مباشرةً في صميم الكائن البشري. لكنه توصل إلى استنتاج متشائم، متحبٌ على حقيقة أن الجنس البشري لا يستطيع خلاصاً من هذه الدوافع. مرة أخرى، كان عالقاً في نظريته الغريزية، مما جعله يرى هذه الدوافع على أنها بقايا حالة تطورية ومرتبطة بشهوات جنسية محددة. رانك الذي رأى الحقيقة من منظارٍ أكبر، تمكن من تحويل السادية والمازوخية من أشياء سلبية من الناحية السريرية إلى أشياء إيجابية من الناحية البشرية.

وعليه، يعتمد نضج المازوخية على الكائن الذي سيمارس المازوخية على المازوخي، وعلى نسبة تمالك المازوخي لنفسه. من وجهة نظر رانك، يكون الشخص عُصابياً ليس لأنه مازوخي؛ بل لأنه لم يخضع حقاً، بل أراد فقط الاعتقاد بأنه كان خاضعاً.[٨٥] دعونا نمعن في النظر في هذا النوع من الفشل بشكل موجز؛ لأنه يختصر مشكلة المرض العقلي الذي تطرقنا إليه.

المرض العقلي بوصفه بطولة فاشلة

يبرز أحد الاستنتاجات المثيرة للاهتمام والمتسقة عند استعراضنا للمرض العقلي: أن آدلر كان مصيباً في قوله إن كل المرضى النفسيين يعانون من مشكلة أساسية تتعلق بالشجاعة. لا يمكنهم تحمل مسؤولية حياتهم المستقلة؛ إنهم خائفون للغاية من الحياة والموت. من هذا المنطلق، فإن نظرية المرض العقلي هي حقاً نظرية عامة حول الفشل في السمو على الموت. إن تجنب الحياة ورعب الموت يصبحان متشابكين في الشخصية لدرجة يجعلانها مشلولة- غير قادرة على ممارسة «البطولة الثقافية العادية» التي يمارسها أعضاء آخرون في المجتمع. والنتيجة هي أن الشخص لا يتيح لنفسه توسع الذات البطولي النمطي ولا رضوخ سهل للمنظور الثقافي للعالم، يرضخ له الآخرون. وعليه، فالمرض العقلي هو أيضاً وسيلة للحديث عن أولئك الذين يُثقلون كاهل الآخرين بمخاوفهم المفرطة من الحياة والموت، وببطولاتهم الفاشلة.

كما رأينا، فإن الشخص المصاب بالاكتئاب هو الشخص الذي يحشر نفسه بارتياح بالغ في قوى الآخرين وحمايتهم لدرجة أنه يدفع حياته ثمناً لهذه الحماية. ومثلما قال آدلر منذ زمن طويل، يتعين على الأشخاص المحيطين بالشخص المصاب بالاكتئاب أن يدفعوا ثمن ذلك. الشعور بالذنب والتعذيب الذاتي وتوجيه الاتهامات هي أيضاً طرق لإكراه الآخرين.[٨٦] ما أكثر قسرية من التحويل السحري للفصامي، الذي يعكس بامتياز إخفاق الشجاعة؟ أو جنون الشك والاضطهاد، حيث يكون الشخص ضعيفاً

جداً ووحيداً لدرجة أنه يخلق كائنات تخيلية بسبب الكراهية لكي يحظى بأي علاقة؟[٨٧] علينا تقبُّل أن نُبغض حتى يشعر المصاب بجنون الشك والاضطهاد بشيء قليل من الأهمية. هذه مغبة أن «يَحمل المرءُ أعباءَهُ» على كاهل شخص آخر، وهي أعباء حقيقية عبر الحياة ونحو الموت، يلقيها الضعفاء والخائفون على الآخرين. الفكرة هي أننا مكرهون على التعامل مع ظاهرة التحويل التي يمارسها الآخرون وجنون شكوكهم، مع أنها ليست مشاكلنا.

في انحرافات خاصة كهذه نرى الإكراه بعين ثقافية خالصة تقريباً، حيث يصبح الإكراه إنكاراً لأنفسنا بوصفنا أشخاصاً كاملين. السبب الذي يجعل النساء يعترضن على العلاقات المنحرفة، ويشعرن بالإهانة من الشيء الاصطناعي الذي يستخدمه الفِتشي في الجنس، هو أن الفِتشي ينكر وجودهن بوصفهن أشخاصاً كاملين، أو قد يُنكر وجودهن من الأساس[٨٨] ما يربط بين كل الانحرافات هو عدم قدرة الإنسان على أن يكون حيواناً بشرياً مسؤولاً. لقد قال إريك فروم سلفاً إن المازوخية هي محاولة للتخلص من عبء الحرية.[٨٩] من الناحية السريرية، وجدنا أن بعض الناس ضعفاء أمام المسؤولية حتى إنهم يخشون حرية أن يكونوا في وضع جيد صحياً وبدنياً، كما ذكّرنا بيبر.[٩٠] في أقصى حالات الانحراف، النيكروفيليا أو «مجامعة الموتى»، نرى الخوف الشديد من الحياة والأشخاص، بحسب رأي فروم.[٩١] كان أحد مرضى إبراهام بريل خائفاً للغاية من الجثث لدرجة أنه عندما تغلب على هذا الخوف أصبح نيكروفيلياً؛ لأنه كان مفتوناً بحريته المكتسبة حديثاً؛ يمكننا القول إنه عدّ مجامعة الموتى بوصفها بطولة، وأن ردهات متعهدي الدفن كانت بمثابة خشبة مسرح يلعب عليها مسرحية ألوهيته. إن الجثث مثالية في عجزها: لا يمكنها أن تؤذيك أو أن تلحق العار بك؛ لا داعي للقلق بشأن سلامتها أو ردود أفعالها.[٩٢]

وصف بوس كوبروفيلياً(*)، كان وجوده منكمشاً للغاية، لدرجة أنه

(*) الكوبروفيليا هي حب البراز. (المترجم)

لم يستطع العثور على أعمال بطولية خلاقة إلا في مفرزات الشرج.[٩٣] هنا نرى بدقة رعب الدور الذي يفرضه النوع، وعدم القدرة على الارتباط بجسد الشريك الجنسي. في هذا المريض، بدت الانحرافات كبيرة للغاية لدرجة أنها تمنعه من التعبير عن رغباته في علاقة شخصية. إن البراز، في الواقع، قد «انقذه» بعد أن قام بتسويغه بطريقة مبتكرة جاعلاً منه (البراز) مصدراً للحياة. لا يهمه كثيراً أن متطلبات بطولته الشاذة قد ضاءلت من قدر زوجته إلى مجرد شرج. لا شيء يضاهي الانحرافات في تصويرها كيفية تسبب الخوف والضعف في أن يحيا المرء حياة بعيدة عن الحياة الحقيقية، وما يفرزاه من بطولات كسيحة. يذهب شتراوس بعيداً ليربط النيكروفيليا بالبخل والاكتئاب الانتكاسي، بوصفه جزءاً من مشكلة الإحجام العام عن الحياة نفسه.[٩٤] وليس لدينا اعتراض على هذه الصياغة.

الآن، وبفهمنا النظري الناجع، يمكننا- بخفة - القفز على الطيف الواسع للمرض العقلي والانحراف من دون مخاطر كبيرة: كل الأمراض العقلية تشير إلى رعب الوضع البشري في أشخاص لا يستطيعون الصمود تحت ثقله. عند هذه النقطة بالتحديد، فإن نقاشنا- لمرة أخرى وأخيرة- عن الانحرافات بوصفها بطولات فاشلة يصنع إطاراً بشأن مشكلة الطبيعة البشرية بأكملها في أبعادها المثالية. إن البطولة، في نهاية المطاف، هي شأن مثالي. مشكلة المرض العقلي، منذ كيركغارد ومروراً بشيلر وهوكنغ ويونغ وفروم وآخرين كثر، كانت مشكلة غير منفصلة عن مشكلة الوثنية.[٩٥] في أي كون سيمارس الإنسان بطولاته؟ وكما ناقشنا، فحتى أقوى الأشخاص عليه التعبير عن دافع أغابي، وعليه أن يلقي بعبء حياته في مكان ماورائي، عندها نحن مرغمون على مواجهة الأسئلة الكبرى مرة أخرى: ما الحقيقة الأسمى؟ ما المثل الأعلى الحقيقي؟ وما المغامرة العظيمة بحق؟ ما نوع البطولة المطلوبة؟ وما نمط تمثيلها دراميا؟ ولأي نوع من الآلهة سيكون الخضوع؟ لقد جادل نوابغ التأريخ المتدينون بأن الخضوع حقاً يعني الخضوع لأسمى سلطة، الـ(لامتناهي) والمطلق الحقيقي- ولا يمكن لأي بديل بشري الحلول بمحله، أعشاقاً كانوا أم قادة أم حتى الدول الأممية.

من هذا المنظور، تكمن مشكلة المرض العقلي في عدم معرفة نوع البطولات التي على المرء أن يمارسها أو عدم قدرته- بمجرد أن يعرف نوعها- على توسيع نطاق أعماله البطولية من ضيقها المعيق. ومن المفارقة أن المرض العقلي، بذلك، هو شأن يتعلق بالضعف والغباء؛ فالمرض العقلي يعكس جهل المرء بكيفية إشباع الدوافع الأنطولوجية الثنائية. فالرغبة في إثبات الذات وإخضاعها هي في نهاية المطاف رغبة حيادية للغاية: بإمكاننا أن نختار السبيل الذي نريد لتحقيقها، وأي موضوع وأي مستوى للبطولة. إن المعاناة والشر الناجمين عن هذين الدافعين ليسا نتيجة لطبيعة الدافعين نفسهما، بل نتيجة لغبائنا في إشباعهما. وهذا المعنى الأعمق لإحدى رؤى رانك، ولولا هذا المعنى لبدت فكرته وقحة. كتب في خطاب من عام ١٩٣٧:

«فجأة... وبينما كنت في السرير، خطر لي ما قد كان يكمن حقاً «وراء علم النفس» أو ما يكون. أوتعرف ما هو؟ إنه الغباء! كل هذا التفسير المعقد والمفصل للسلوك البشري ما هو إلا محاولة لإضفاء المعنى على واحد من أقوى الدوافع السلوكية، وأعني الغباء! بدأت أعتقد أن الغباء أقوى من السوء والدناءة- لأن كثيراً من الأفعال وردود الأفعال التي تبدو خسيسة هي غبية بسهولة، وحتى تسمية هذه الأفعال بالسيئة ليس سوى تبرير للغباء».(٩٦)

أخيراً، إذن، يمكننا أن نلاحظ فعلاً ترابط حقلي الطب النفسي والدين، حيث يتعامل كلا الحقلين مع الطبيعة البشرية والمعنى المطلق للحياة. إن تنحية الغباء جانباً يعني إدراك الحياة بوصفها مشكلة تتعلق بالبطولة، والتي تصبح حتماً انعكاساً لما يجب أن تكون عليه الحياة في أبعادها المثالية. من هذا المنظور، يمكننا أن نرى أن انحرافات «الأديان الخاصة» ليست «زائفة» مقارنة مع «الأديان الحقيقية». إن الانحرافات بسهولة هي أقل توسعاً وأقل رفعة ومسؤولية على الصعيد الإنساني. كل الكائنات الحية محكوم عليها بالانحراف وبالقصور كونها مجرد أجزاء من كلية أكبر تطغى

عليها، كلية لا تستطيع تلك الكائنات فهمها أو التكيف معها حقاً- ومع ذلك لا يزال يتعين على هذه الكائنات العيش والنضال في داخل نطاق هذه الكلية. إذن، لا يزال يتعين علينا أن نسأل بروح أبكتاتوس العجوز الحكيم، أي نوع من الانحراف ملائم للإنسان؟

الجزء الثالث

تذكرة وختام: معضلات البطولة

الفصل الحادي عشر

علم النفس والدين: ماهية الفرد البطولي

لـو أنّ هنـاك علماً يحتاجه الإنسـان أمسّ الحاجة فهـو العلم الذي أعمـل على تدريسـه، عـن كيفية شـغل ذلـك المكان المخصص للإنسـان في الخليقة كما ينبغي، وكيف يعرف منه ما يجب أن يكونه ليكون إنساناً.

إيمانويل كانط

عندما كنا يافعين، غالباً ما شـعرنا بالحيرة من حقيقة أن كل شـخص أثار إعجابنـا بدا وأنه يمتلك نسـخة مختلفة عمّا يجب أن تكـون عليه الحياة، وماهية الإنسـان الصالـح، وكيـف نعيش، ومـا إلى ذلك. لـو كنا حساسـين على نحو استثنائي فـإن الأمر يبدو أكثر مـن محير، فهو محبط. ما يفعلـه معظم الناس في العادة هو اتباع أفكار شـخص ما ومن ثم أفكار شـخص آخر، اعتماداً على من يلوح في الأفق أكبر من سواه في ذلك الوقت. إن الشخص الذي يحظى بصوت هو الأعمق بين الأصوات، وبمظهر هو الأقوى، وهو الأكثر سلطاناً وتوفيقاً، هو في العادة الشـخص الذي يكسـب ولاءنا المؤقت؛ ونحاول أن ننمذج مُثلنا

على غراره. لكن مع مضي الحياة نتحصل على منظور حول هذا الشأن، وتصبح كل تلك النماذج المتباينة عن الحقيقة مثيرة للشفقة بعض الشيء. يعتقد كل واحد منا بأنه يمتلك وصفة للانتصار على قيود الحياة ويعرف بسلطته ما يعني أن تكون إنساناً، وفي سبيل امتيازه الخاص فهو في العادة يسعى للظفر بالمريدين. نعلم أن الناس في زمننا يحاولون جاهدين الظفر بالمعتنقين الجدد لآرائهم؛ لأن الأمر أكثر من مجرد رؤية إلى الحياة، أنها وصفة الخلود. لا يتمتع كل شخص، طبعاً، بسلطة كانط عند حديثه الذي اقتبسناه في مطلع هذا الفصل، ولكن في ما يخص الخلود فإن كل فردٍ يتمتع بالقناعة اليقينية نفسها ذاتياً. يبدو الأمر متناقضاً؛ لأن كل وجهة نظر متعارضة بكل ما للكلمة من معنى تُطرح باليقين الجنوني نفسه؛ حتى القامات التي لا يرقى لها الشك لها آراء تناقض بعضها بعضاً!

على سبيل المثال، خذْ أفكار فرويد المحنكة عن الطبيعة البشرية، وفكرته عن المكان الذي يتبوأه على هرم البشرية المتصارعة:

«... لقد ألفت القليل مما هو حسنٌ عن البشرية بشكل عام. بحسب خبرتي، معظمهم حثالة، بغض النظر عما إذا كانوا يعتنقون هذه العقيدة الأخلاقية أو تلك أو لا يعتنقون شيئاً على الإطلاق... إذا أردنا التحدث من ناحية أخلاقية، فأنا أؤيد مَثلاً أعلى، ينفر منه معظم البشر الذين قابلتهم بشكل يثير الأسى».[1]

إن عبارة «بحسب خبرتي» المكررة التي يتفوه بها - ربما- أعظم علماء النفس على الإطلاق، لها سلطة توازي سلطة المرسوم البابوي في أثناء العصور الوسطى. وبالطبع، فإنه يلمح أيضاً إلى أنه إذا كان معظم البشر حثالة، فبعضهم ليس كذلك، ويمكننا تخمين من هو أحد هذه الاستثناءات القليلة. نستذكر هنا تلك الكتب التي كانت رائجة ذات مرة التي تتحدث في مجال- تحسين النسل والتي دائماً كانت ما تحمل صورة المؤلف الوسيم، في صدر الكتاب، وهو يشع حيوية وجاذبية بوصفه الأنموذج المثالي لحجة الكتاب.

وكما نتوقع، فإن تقييم فرويد الذاتي لن يحظى بقبول الكل؛ تقريباً، كل

تلاميذه المنشقين الأساسيين استطاعوا أن يجدوا شيئاً يستصغرونه بسببه، وبنظرة شفقة متعالية. لاحظ فيلهلم رايش ذات مرة أن فرويد علق في حركة التحليل النفسي، محاصراً بتلاميذه ومخلوقاته، حتى إن سرطانه نفسه كان نتيجة لانغلاقه على نفسه، وعدم تحليه بالقدرة على التحدث بوصفه فرداً حراً.[٢] ها هي مشكلتنا مرة أخرى، فكما ترون: كان من الممكن أن ينطوي حكم رايش على مزيدٍ من الصلاحية لو أنه صدر عن إله بدلاً عن رجلٍ كان نفسه منغمساً في حركته التي حطمته على نحو قاطع ومخزي. اعتقد يونغ هو الآخر أن فرويد كان مكبلاً بقيود كثيرة، ولكنه رأى أن هذه القيود كانت جزءاً ضرورياً لتألقه وعبقريته ورسالته الخاصة. لكن ربما كان هذا الفهم في الواقع هو انعكاساً لانقياد يونغ الشيطاني نحو الكيمياء والطبيعة الشامانية(*) لحياته الباطنية[٣] كتب إريك فروم، هذا الدارس في حقل الإنسان، أكثر السطور لذعاً عن يونغ، مستنكراً موقفه بوصفه عدواً للعلم. إنني أشفق على الإنسان الساذج الذي يهرول تحت أقدام كل هؤلاء العمالقة وهم يرمون تصريحاتهم الثقيلة على بعضهم بعضاً.

لم أذكر حتى آراء رانك القديرة بشأن محدودية فرويد. في نظام رانك الفكري، فإن أكثر أحكامه سخاء فيما يخص محدودية فرويد كانت أنه (ويعني هنا فرويد) شارك العصابي في معاناته من الضعف البشري: افتقاره للقدرة على الوهم، ولأسطورة إبداعية حول إمكانيات الخلق. لقد رأى رانك

(*) الشامانية: ظاهرة دينية تتضمن مجالات وممارسات الشامان. على الرغم من أن الشامانية موجودة بعدة أشكال حول العالم، قد يكون موطن الشامانية بشكلها النقي سايبيريا وآسيا الوسطى، بالإضافة إلى السكان الأصليين للأمريكيتين والذين يبدون من أصول وسط آسيوية. الشامان هم سحرة دينيون يقولون بأن لديهم قوة تتغلب على النيران، ويستطيعون إنجاز الأمور عن طريق جلسات تحضير الأرواح التي فيها تغادر أرواحهم أجسامهم إلى عوالم الروح أو تحت الأرض حتى تستمر بمعالجة المهمات. الغرض الرئيس للشامان في أي مكان هو المعالجة. يسيطر الشامان الناجح على الأرواح التي يعمل معها، ويستطيع (كما يدعي) التواصل مع الموتى. يدرب الشامان أحياناً بواسطة "سيد الشامانات" والذي يكون أكثر خبرة منه في الشامانية. يجب على الشامان معرفة كيفية السيطرة واستخدام بعض الأمور الشخصية الطقوسية، مثل قرع الطبول أو العربة التي يقودها للسفر، كما يجب عليه حفظ تلك الأشكال والأغاني الطقوسية المهمة بالنسبة إليه. (المترجم)

الأشياء بشكل «واقعي» للغاية، من دون الهالة التي تحيط بهذه الأشياء وإمكاناتها الـ(لامحدودة). كان الوهم الوحيد الذي سمح لنفسه بتصديقه هو وهم علمه- وعلمه مصدرٌ من المحتم أن يكون أساساً متخلخلاً؛ لأنه يُبنى بمقدرة المرء الخاصة وليس من بناء كيان خارجي مقتدر. وهذه مشكلة الفنان بشكل عام؛ إنه يخلق معانيه الخاصة، وأيضاً، يتحتم على هذه المعاني أن تكون داعمة له. هذا الحوار، بين الفنان ومعانيه، أشد تخلخلاً ليكون آمنا. ومن هنا جاءت ازدواجية فرويد الدائمة حول قيمة الأجيال القادمة والشهرة، وحول قدر الطمأنينة الذي توفره النظرة الشاملة للتطور برمته. لقد تطرقنا إلى كل هذه الأسئلة في مقارنتنا بين فرويد وكيركغارد، وها نحن نعود إليها. يمكن للمرء أن يتحدث عن شخصية إنسانية مثالية فقط من منظور السمو المطلق. كان كيركغارد ليقول إن فرويد كان متغطرساً، وإنه يفتقر إلى الوعي الخلقي للإنسان المحلّل فعلاً، وإن فرويد لم يتتلمذ بشكل تام في مدرسة القلق. بحسب فهم كيركغارد للإنسان، فإن مسعى أن يكون الإنسان «علة ذاته» هو عقدة أوديب، ولكي يكون الإنسان إنساناً يتعين عليه التخلي عن هذا المشروع كلياً. من هذا المنظور، ما زال فرويد لم يحلل عقدة أوديب الخاصة به، بغض النظر عن مدى افتخاره مع المحللين الأوائل بأنفسهم. لم يستطع الاستسلام من ناحية عاطفية إلى قوة عليا أو من ناحية مفاهيمية إلى بُعدٍ سام خارج نطاق الخبرة. لقد عاش كلياً في بُعد العالم المرئي وكان مقيداً بما كان ممكناً في ذلك البُعد فحسب؛ لذلك، تعين على كل معانيه أن تنبع من ذلك البُعد.

كان لدى كيركغارد صيغته الخاصة لما يعنيه أن يكون الإنسان إنسانا. لقد طرح هذه الصيغة في تلك الصفحات البديعة التي وصف فيها ما يسميه بـ «فارس الإيمان».[4] هذا الشخص هو الإنسان الذي يعيش في الإيمان، الذي سلم معنى حياته لخالقه والذي يعيش مرتكزاً على قدرات فاطره. إنه يقبل كل ما يحدث في هذا البُعد المرئي من دون تذمر، ويعيش حياته بوصفها فريضة، ويواجه موته من دون تردد. ليس لأي تفاهة مهما بلغت تفاهتها أن تهدد معانيه؛ ليس لأي واجبٍ مهما كان مرعباً أن يتفوق على بسالته. إنه يعيش كلياً وفق شروط هذا العالم بينما يتجاوز العالم كلياً بثقته في البُعد غير المرئي. إن

هذا الموقف يشبه إلى حد كبير المُثل الورعية القديمة التي عاشاها والدا كانط. تكمن القوة العظيمة لمثل هذه المثل في أن تتيح للفرد أن يكون منفتحاً وكريماً وشجاعاً، أن يرتبط بحياة الآخرين ويثريها ويسمح لها بالانفتاح أيضاً. وبما أن فارس الإيمان لا تنتابه أي مخاوف من عبء الحياة والموت ليلقيه على الآخرين، فهو لا يجعلهم يتقوقعون على أنفسهم، هو لا يجبرهم على طاعته أو يتلاعب بهم. إذن، فإن فارس الإيمان يمثل ما يمكن أن نطلق عليه أنموذجاً مثالياً للصحة العقلية، والانفتاح المستمر للحياة بعيداً عن فزع سكرات الموت.

وبتعبير هذه المصطلحات المجردة، فإن مَثَل فارس الإيمان هو قطعاً أحد أكثر المُثل جمالاً وتحدياً من بين المُثل التي طرحها الإنسان على الإطلاق. إنه متضمنٌ في أغلب الأديان بشكل أو بآخر على الرغم من أن أحداً لم يصفه من قبل، على ما أعتقد، بهذا التفصيل وبهذه الموهبة كما فعل كيركغارد. كما كل المُثل العليا، فهذا المثل هو وهم إبداعي، من المفترض أن يقود البشرية قُدماً، وقيادة البشرية قدماً ليست بالأمر الهين. قال كيركغارد إن الإيمان هو أمرٌ شاق جداً؛ لقد حشر نفسه بنفسه بين الاعتقاد والإيمان، غير قادر على القيام بالقفزة. والقفزة أيضاً لا تتوقف على الإنسان في نهاية المطاف- ها هنا العقبة، ألا وهي أن الإيمان نعمة. وكما قال تيليش لاحقاً: إن الدين في البداية يدٌ ممدودة تستقبل النعم وثم تكون يدٌ مقبوضة تمنح النعم. لا يمكن للمرء أن يمنح نعم فارس الإيمان قبل أن ينعم عليه صاحب الجلالة الأعلى بهذا اللقب. النقطة التي أروم الوصول إليها هي أننا لو أخذنا حياة كيركغارد بوصفه مسيحياً مؤمناً ووضعناها مقابل فرويد بوصفه لا-أدرياً، فمن الصعب المفاضلة بينهما. من ذا الذي سيفصل في مسألة أيهما تسبب في انطواء الآخرين أكثر من الآخر، أو أيهما ساهم في توسعهم أكثر؟ مقابل كل موطن ضعف عند فرويد، يمكننا أن نجد موطنَ ضعفٍ متطابق عند كيركغارد. لو كان ممكناً القول إن فرويد قد أخطأ فيما يخص البُعد المرئي، فمن المؤكد أن كيركغارد قد أخطأ بالقدر نفسه فيما يخص البُعد الـ(لامرئي). جزئياً، لقد أرتد كيركغارد عن الحياة بداع ناجم عن خوفه من الحياة، فقد اعتنق فكرة الموت بسهولة؛ لأنه أخفق في الحياة؛ لم تكن حياته تضحية يقدمها طواعية وبإرادة حرة، بل كانت تضحية مُسيرة على

نحو يثير الشفقة. لم يعش في الأفانين التي كان يعتقد بها.[٥]

إنني أتحدث بشكل واقعي عن بعض الأسماء العملاقة في تأريخ البشرية فقط لأقول إنه في لعبة الحياة والموت، ليس هنالك أحدٌ أفضل من الآخر، إلا إذا كان قديساً بحق، وهذا الاستنتاج فقط للقول إن القداسة نفسها هي نعمة وليست مجهوداً بشرياً. من وجهة نظري، ليست كل الأشياء ممكنة أمام الإنسان. ما الذي يمكن اختياره بين المخلوقية الدينية والمخلوقية العلمية؟ أكبر ما يمكن للمرء تحقيقه هو أن يحظى بقدر من الاسترخاء، والانفتاح على التجربة، الأمر الذي يجعله عبئاً خفيف الوزن على كاهل الآخرين. ويعتمد هذا الأمر على مقدار الموهبة التي يحظى بها وعلى الملاك الحارس الذي يُسيّره؛ فإلقاء الأعباء الخفيفة جانباً أسهل من إلقاء الأعباء الثقيلة. كيف لإنسانٍ، مثل فرويد، خلقَ من طاقاته المفعمة بالحياة نظاماً فكرياً يُعنى كلياً بمشاكل هذا العالم، ثم يتخلى مباشرة عن هذا النظام من أجل عالم غير مرئي؟ بعبارةٍ أخرى، كيف يمكن للمرء أن يكون قديساً وهو ما يزال ينظم حركاتٍ علمية ذات أهمية تأريخية عالمية؟ كيف يتكئ المرء على الإله ويهبه كل شيء وما يزال ينعم بالحياة بوصفه كائناً بشرياً يحدوه الشغف؟ هذه الأسئلة ما هي بأسئلة بلاغية، إنها أسئلة حقيقية تخترق مباشرة صميم المشكلة التي تدور حول مسألة «كيف تكون إنساناً»- وهي مشكلة لا يمكن لأحد أن يقدم النصح فيها، كما علم ذلك مسبقاً الحكيم وليام جيمس. الأمر برمته مثقل بالغموض الذي يستحيل تبديده. وكما قال جيمس: إن كل شخص يُجمّلُ سلسلة كاملة من الخبرات الشخصية للغاية بحيث تكون حياته مشكلة فريدة للغاية تحتاج إلى حلولٍ فرديةٍ تماماً. قال كيركغارد الشيء نفسه حينما رد على أولئك الذين اعترضوا على أسلوب حياته: لقد قال إن حياته كانت ذات طابع فرداني لأنها صُممت بشكل فردي لتوفر ما يحتاجه لينعم بالعيش، إن الأمر بهذا القدر من السهولة والقطعية.

مرة أخرى، خبر جيمس مدى صعوبة أن يحيا المرء وهو يضع قدماً في هذا العالم وأخرى في ذاك العالم، العالم المرئي والعالم الـ(لامرئي). أحدهما ينزع

إلى إبعادك عن الآخر، والعكس صحيح. كانت إحدى وصاياه هي «يا بن الإنسان، قف على قدميك، حتى أتحدث إليك». إذا عوّلت البشرية كثيراً على الإله، فإنها لن تنجز ما عليها إنجازه في هذا العالم باستخدام قواها الخاصة. لتأدية أي عمل كان، يتعين على المرء أولاً أن يكون إنساناً، بصرف النظر عن ما سوى ذلك. وهذا ما يُعرّض أنموذج القداسة الجليل لطائلة الشك؛ لأن هناك كثيراً من السبل التي تجعلك إنساناً فاضلاً. هل كان نورمان بيثون(*) أقل قداسة من فنسنت باول(**)؟ أعتقد، أن هذه طريقة أخرى للقول إن كل الكائنات الحية تعيش في هذا العالم لكي تستنفد طاقاتها؛ وتلك التي تستنفد طاقاتها بشدةٍ تخدم أغراض الطبيعة على أحسن وجهٍ، كما يبدو، فيما يتعلق بإنجاز أي عمل على هذا الكوكب. يقدمُ رانك طريقةً أخرى أيضاً للحديث عن أولوية قوة الحياة «الـ(لاعقلانية)» التي تستغل الكائنات العضوية لتستنفدها فقط لا غير.

البطولة المستحيلة

في غمرة كل هذا الغموض يمكننا أن نُلقي نظرة لفهم رؤى بعض أنبياء الفكر المعاصرين عن الطبيعة البشرية. لقد كنتُ أقول إن الإنسان لا يستطيع التطور خارج حدود شخصيته، وأنه عالق مع هذه الشخصية. كان غوته هو من قال إن الإنسان لا يستطيع خلاصاً من طبيعته حتى لو ألقى بها بعيداً؛ ويمكننا التعقيب على عبارة غوته بالقول: لا خلاص حتى لو حاول قذف طبيعته إلى الإله. حان الوقت الآن لنرى أنه إذا لم يستطع الإنسان التطور خارج حدود شخصيته، فمن المؤكد أنه لا يستطيع التطور من دون شخصية. وهذا ما يثير مناقشات كبيرة في الفكر المعاصر. إن تحدثنا عن قوة الحياة

(*) نورمان بيثون ١٨٩٠ - ١٩٣٩: كان جراحاً كندياً ومناصراً للطب الاجتماعي وعضواً في الحزب الشيوعي الكندي. (المترجم)

(**) فنسنت باول ١٥٨١ - ١٦٦٠: كان كاهناً كاثوليكياً فرنسياً، كرس حياته لخدمة الفقراء. (المترجم)

الـ(لاعقلانية) المضطرمة في حدود الكائنات الحية، فذلك لا يعني أن ننجرف مع التجريدات التي تحظى بشعبية كبيرة اليوم، هذه التجريدات التي تظهر فيها قوة الحياة منبثقة بشكل مفاجئ وعلى نحو خارق من الطبيعة من دون أي حدود. وأنا أشير، بالطبع، إلى النبوءة الجديدة التي يطرحها بعضهم من أمثال هربرت ماركوز وبراون، وآخرين كُثر، بشأن ما يعنيه حقاً أن تكون إنساناً. لقد قطعت وعداً في بداية الكتاب أن أتمهل قليلاً عند تفاصيل هذه المشكلة، والآن حان الوقت لاستعراض هذه التفاصيل.

خذ على سبيل المثال كتاب نورمان براون «الحياة ضد الموت». نادراً ما يظهر عملٌ بهذا القدر من الذكاء، ونادراً ما يحقق كتاب مليء بالحجج المنطقية المصاغة بعناية، والحجج بالغة الخطورة، مثل هذه الشعبية؛ ولكن مثل معظم الرسالات الأخرى المزعزة للأساسات، فإن رسالة هذا الكتاب شائعة لأسباب مغلوطة. قد حقق هذا الكتاب ما حققه ليس بسبب مكاشفاته المذهلة عن الموت والشرجية، بل لاستنتاجاته غير المترابطة كلياً: لدعوته لعيش حياة لا يعرف الكبت طريق إليها، وانبعاث الجسد بوصفه محلَ إقامةٍ للمتعة الأساسية وإلى إبطال مشاعر الخزي والذنب. يخلص براون إلى أنه بإمكان البشرية، وبطريقة وحيدة، تفادي الخسائر الفادحة التي يخلفها الخوف من الموت لو أنها عاشت عبر الجسد كلياً ولم تسمح لأي حياة بائسة بتسميم الوجود وتقويض المتعة وإذكاء مشاعر الندم. يقول براون: لو أن البشرية فعلت ذلك، فلن يدفعها الخوف من الموت إلى ارتكاب الحماقات والضياع والدمار؛ بل ستحظى بالألوهية في الأبدية عبر العيش كلياً في اللحظة الآنية من التجربة.[6] إن الكبت الأساس هو عدو الجنس البشري، وإنكارٌ للحياة الجسدية المتقدة ولشبح الموت. إن الرسالة النبوية للكتاب هي الدعوة لعيش حياة لا تعرف الكبت كلياً، رسالةٌ قد تنجب إنساناً جديداً. بضعة أسطر من كلمات براون تكشف لنا فحوى رسالته الجوهرية:

«إذا استطعنا أن نتخيل إنساناً لم يجرب الكبت- إنساناً قوياً بما فيه الكفاية ليعيش ومن ثم قوي بما فيه الكفاية ليموت، وبذلك فهو إنسان أو فردٌ لم نشهد

مثله على الإطلاق؛ إنسانٌ كمثله (سوف)... يتغلب على الشعور بالذنب ويهزم القلق... في مثل هذا الإنسان يتحقق الأمل الصوفي للمسيحية، قيامة الجسد، متطهراً من الموت والرجس كما قال لوثر... مع جسدٍ مُتغير مثل جسده، يمكن للروح البشرية أن تنصلح، ويمكن أن تصبح الأنا البشرية مرة أخرى كما صُممت لتكون في المقام الأول، أنا- جسدية مرتبطة بالجسد... يجدر بالأنا البشرية أن تصبح قوية بما فيه الكفاية لتموت وقوية بما يكفي لتنحية الشعور بالذنب... سيكون وعي التحليل النفسي الزاخر قوياً بما فيه الكفاية لإبطال الدَين (الذي يخلفه الشعور بالذنب) عبر تجريده من الخيال الطفولي».[٧]

ما الذي يمكن قوله بشأن هذا التصريح البليغ عندما يتعارض كلياً مع كل ما نعرفه عن الإنسان ومع جُل ما كتبه براون نفسه عن الشخصية البشرية في الثلاثمائة صفحة السابقة؟ تشتمل هذه الأسطر القليلة على مغالطات واضحة للغاية، لدرجة أن المرء يشعر بالصدمة من أن مفكراً قديراً مثل براون يسمح لهذه المغالطات أن تخطر في ذهنه، ناهيك عن استعمالها بوصفها حججاً منطقية. نعود دائماً وأبداً إلى الأشياء الأساسية التي لم نصدح بذكرها عالياً بما يكفي من على أسطح منازلنا أو لم نطبعها بأحرف كبيرة الحجم ونعلقها: إن الشعور بالذنب لا يتولد عن خيال طفولي بل عن واقع إنسان بالغ وواع بذاته. لا توجد قوة قادرة على قهر الشعور بالذنب إلا إذا كانت قوة إلهية، ولا توجد وسيلة للتغلب على قلق الكائن المخلوق إلا إذا كان المرء إلهاً وليس مخلوقاً. ينكر الطفل واقع عالمه بعدّه واقعاً إعجازياً ومثيراً للذعر؛ هذا كل ما في الأمر. أينما ندير وجهنا نرى هذه الحقيقة الأساسية التي يتعين علينا تكرارها مرة أخيرة: إن الشعور بالذنب يرتبط بقوة الواقع الساحقة والعظمة المطلقة للأشياء في عالم الطفل. لو كنا، بوصفنا بالغين، متبلدي الأحاسيس ومدرعين جيداً ضد كل هذا، فعلينا فقط أن نقرأ شعراء مثل توماس تراهرين أو سيلفيا بلاث أو آر إل ستيفنسون، الذين لم تنثلم مستقبلات أحاسيسهم في وجه الخبرة المحضة:

«بينما أمضي في هذه الحياة، أغدو يوماً بعد يوم طفلاً مرتبكاً؛ لا أستطيع

التعود على هذا العالم، ولا الإنجاب ولا الوراثة ولا الرؤية ولا السمع؛ الأشياء المشتركة هي عبء. إن سطح الحياة الأنيق المحتجب الكيس، وأسسه العريضة الفاسقة والماجنة- أو الباخيات(*) - تشكل مشهداً لا أتصالح معه»[٨]

تفشل رؤية براون عن إنسان المستقبل في إحداث التأثير المقصود بإخفاقها في فهم شعور الذنب.[٩] فالذنب لا ينبع من «الخيال الطفولي» بل من الواقع.

وبعبارة أخرى- وهذا أيضاً أمر غاية في الأهمية للتشديد مرة أخيرة فيما يخص هذا الموضوع- إن الطفل «يكبت ذاته». إنه يتولى السيطرة على جسده بوصفه ردَّ فعل على كلية الخبرة، وليس بوصفه ردَّ فعل على رغباته فحسب. كما وفّى رانك هذا الموضوع حقه وجادل بشكل قاطع بأن مشاكل الطفل هي مشاكل من النوع الوجودي: فهي إحالة على عالمه الكلي- لماذا وجدت الأجساد، وماذا نفعل بها، وما معنى كل هذا الخلق.[١٠] يحقق الكبت الدور الجوهري الذي يتيح للطفل التصرف من دون قلق، أن يقبض على الخبرة ويطور ردود فعل موثوقة تجاهها. أنّى لنا أن نشهد إنساناً جديداً لا يعرف الشعور بالذنب والقلق إذا كان الطفل، لكي يصبح إنساناً، يضع بالضرورة قيوداً على أناه؟ لا يمكن أن تكون هنالك ولادة في «البراءة الثانية»[١١] لأننا سنحصل على الديناميكيات نفسها التي يستهجنها براون، الديناميكيات التي تلغي رعب البراءة. هذه الديناميكيات الضرورية لإضفاء الطابع الإنساني ولتطوير الأنا.

ينغمس بروان بكلتا قدميه في بركة العلل الأرسطوطاليسية الأولى، مُدّعياً معرفة أن الأنا البشرية «كانت قد صُممت في الأساس لتكون أنا جسدية...» لكن براون لم يكن أول من ادّعى أن تطور الحيوان البشري هو حادث مؤسف- حظ عاثر من نوع ما؛ إنه سليل أسلافه البارزين من أمثال تريغانت بورو ول. ل. وايت، والآن يجب أن يُلحق بركبهم بسبب كل الكلام الـ(لامنطقي) الذي تحدثوا به بالإضافة إلى الأشياء الجيدة التي كتبوها. كيف يتسنى لنا القول إن التطور قد أخطأ في ما يتعلق بالإنسان، وأن تطور الجزء

(*) المينادس أو الباخيات، هن نساء عابدات لديونيسوس، إله الخمر باخوس. (المترجم)

الأمامي من الدماغ والقدرة على إضفاء الطابع الرمزي وإرجاء الخبرة وتطويع الزمن لم يكن أمراً «قصدته» الطبيعة، وهذا ما يمثل هزيمة ذاتية تتجسد في حيوان بعيد الاحتمال؟ تمثل الأنا، على النقيض من ذلك، التوسع الهائل للتجربة والقدرة على التحكم، وهي خطوة نحو حلول الألوهية السفلية في الطبيعة. إن الحياة في الجسد ليست «كل ما لدينا»[١٢] إذا ما كان لدينا الأنا. تمثل الأنا، بحسب رأينا، دافعاً طبيعياً لقوة الحياة تدفع باتجاه توسيع الخبرة، باختبار قدر أكبر من الحياة. إذا كان الدافع لاختبار قدر أكبر من الحياة هو زلة تطورية، فإننا نشكك بكل الخليقة ونضعها في القالب الضيق لتفضيلاتنا حول ما يجب أن يكون عليه القدر الأكبر من الحياة. لا يمكن إنكار أن التطور عندما منح الإنسان ذاتاً وعالماً رمزياً داخلياً للتجربة، فقد شطره على جزأين، وحمّلهُ عبئاً إضافياً. بيد أن هذا العبء هو الثمن الذي يتعين دفعه حتى تحظى الكائنات بقدرٍ أكبر من الحياة، ولتنمية قوة الحياة إلى الحد الأقصى من الخبرة والوعي الذاتي. يدّعي براون أن «لم الشمل بين الأنا والجسد ليس انحلالاً، بل تعزيزاً للأنا البشرية».[١٣] بيد أن هذه العبارة هي تصريح أجوف لأنها ثرثرة فارغة حقة تتجنب مواجهة كل ما نعرفه عن الأنا. إن الحديث عن «إنسان جديد» تتحد فيه أناه كلياً مع جسده هو الحديث عن كائن من دون مرتبة البشر، وليس كائناً خارقاً.

لكي تتطور الأنا في الأساس، يتعين عليها أن تنكر وتعيق مجرى الزمن وتعيق الجسد. بعبارة أخرى، فإن الإنسان الجديد الذي يدعو له براون نفسه يجب أن يتمتع بـ(أنا) لكي يختبر جسده، وهذا ما يعني ضرورة تحرر الأنا عن الجسد ومعارضته. وهذه طريقة أخرى للقول إنه يجب اعتراض سبيل الطفل عند التجربة حتى يتمكن من تسجيل تلك التجربة. إن لم «نوقف» الطفل فسوف يُنمّي إحساساً تافهاً جداً عن نفسه، يصبح إنساناً يعمل بطريقة روتينية، انعكاساً لعالمه الذي يلعب على سطحه. من الناحية السريرية، لدينا عدد هائل من الوثائق التي تصف هذا النوع من الشخصيات والذي نطلق عليه السايكوباثي؛ ومن الناحية الظاهراتية، فقد عرفنا عن هذا النوع منذ كتاب ديوي «الخبرة والطبيعة».[١٤] وعليه، تخفق أطروحة براون برمتها مرتين،

مرة بسبب إخفاقها في فهم الديناميكية السايكولوجية الحقيقية خلف الشعور بالذنب، ومرة أخرى بسبب إهمال بروان لكيفية تسجيل الطفل للخبرة على جسده: الحاجة إلى التطور بطريقة ثنائية ليكون مستودعاً وافراً للحياة.[١٥]

بالنسبة إلى مفكر بحذاقة براون وسعة أفق تفكيره، فإن هذه الإخفاقات أمر مستهجن إلى حد ما، ونحن نميزها بطريقة يصاحبها شعورٌ بالتردد وعدم الرغبة في الوقوع على مثل هذه الهفوات الفاضحة عند مفكر ذي أبعاد بطولية. شخصياً، أنني أقل حزناً عندما أعثر على هفوات مماثلة عند ماركوز، والذي يعدّ مفسراً أقل جرأة لأفكار فرويد، على أنه بشّر بدعوة مماثلة لنوع من الإنسان الجديد الذي لا يعرف الكبت. فمن وجهة نظر معينة، يدعو ماركوز لثورة القضاء على الكبت؛ لأنه على علم بأن تغيير بنية المجتمع من أجل خلق عالم جديد هو ليس بالأمر الكافي، فيتعين كذلك تغيير سايكولوجية الإنسان. لكنه، ومن وجهة نظر أخرى، يعترف بأن التخلص من الكبت ضرب من المحال؛ لأن الموت حاضر، «إن حقيقة الموت الوحشية تنكر بشكل قطعي أن يكون هنالك وجود يتسم بالواقعية من دون كبت».[١٦] الصفحات الختامية من كتابه هي اعتراف واقعي ومثير للأسف بأن الأنا يجب أن تمتد إلى ما وراء متع الجسد بغية أن يكون الإنسان إنساناً. لكن الثوري الاجتماعي المتفاني الذي يريد عالماً جديداً وإنساناً جديداً ولا شيء آخر غير ذلك لا يمكنه القبول بالواقع الذي يراه بأم عينيه. ما يزال مؤمناً بإمكانية حدوث نوع من «التحرر النهائي»، وهذا تصريح أجوف، تفكير وقتي ولا شيء غير هذا. وحتى ماركوز يدير ظهره كلياً لتجربة الحياة وينساق مع تجريداته، «بإمكان البشرية أن تموت من دون الشعور بالقلق إذا ما عرفت أن ما تحبه مصانٌ ضد البؤس والنسيان (وهذا دور المجتمع الطوباوي الجديد)».[١٧] كما لو أن البشرية على علم بذلك أساساً، كما لو أننا على يقين بأن أطفالنا لن يفنوا في أي لحظة بحادث عبثي وأن الكوكب برمته لن يُدمر بارتطامه بنيزكٍ عملاق.

لماذا يصبح المفكرون اللامعون على هذا القدر البالغ من الليونة، منغمسين بطيش في حججهم المتأنية؟ ربما لأنهم يميزون مهمتهم بوصفها

مهمة جدية وعظيمة: إنها مهمة نقد أسلوب الحياة بكليته؛ وهم يرون أنفسهم يلعبون دوراً نبوياً غاية في العظمة على حد سواء، الدور المتمثل في إيجاد سبيل قطعي للخلاص، وبأكثر العبارات المتعنتة. وهذا هو السبب وراء شهرتهم الكبيرة: إنهم أنبياء ومسهلّون. مثل براون، يريد ماركوز دليلاً أكيداً للاغتراب، نقطة مركزية في الطبيعة، ويجد هذه النقطة في الأيديولوجيا والخوف من الموت. فلكونه ثورياً حقيقياً، يريد تغيير هذا الأمر في حياته، يريد أن يشهد على ولادة جديدة للعالم. إنه ملتزم للغاية بإنجاز هذا الأمر لدرجة أنه لا يستطيع أن يسمح لنفسه بالتوقف في منتصف الطريق ومتابعة الآثار المترتبة على تحفظاته بخصوص التخلص من الكبت، واعترافاته الخاصة بشأن قبضة الموت الحتمية؛ يبدو جلياً أن الخوف من الموت أعمق من الأيديولوجيا. أن يعترف بذلك سيجعل أطروحته بأكملها غامضة- وأي ثوري سيرغب في ذلك؟ كان عليه أن يطرح برنامجاً ليس ثورياً كلياً، يسمح بالكبت، برنامجاً يتساءل عما يمكن أن تصبح عليه البشرية، ويرى كيف تعمل البشرية بشكل حتمي ضد مصالحها الخاصة، وكيف يجب عليها تجاهل الحياة واللذة واتباع أنظمة بطولية لا عقلانية. إن الشؤون البشرية تنطوي على دافع شيطاني لا تستطيع إبطاله حتى أعظم الثورات وأكثرها اكتساحاً. مع اعتراف كهذا سيكون ماركوز حالة خاصة- «ثورياً تراجيدياً»- مما سيفضي إلى تشتيت دوره بوصفه نبياً صريحاً. ومن يتوقع منه أن يعترف بذلك؟

لا جدوى تُرجى من الخوض في مغالطات ثوريو التخلص من الكبت؛ بإمكان المرء أن يسترسل في الحديث، ولكن سبب حدوث كل شيء سيرجع إلى الشيء الأساس نفسه: استحالة العيش من دون كبت. لم يناقش أحد هذه الاستحالة بقدرة وأسلوب فيليب ريف في عمله الأخير، وبحسب ما أرى يجب أن نتخلى عن الخوض في هذ الموضوع عند هذا الحد.[18] قلب ريف حركة التحليل النفسي رأساً على عقب: إن الكبت ليس تحريفاً للواقع- إنه «الحقيقة»- الحقيقة الوحيدة التي يمكن للإنسان التعرف عليها؛ لأنه لا يستطيع اختبار كل شيء. يدعونا ريف إلى العودة إلى النظرية الفرويدية الأساسية وإلى القبول الرواقي بأغلال الحياة وأعبائها وأعبائنا. وبعبارة جميلة

كان قد قالها على النحو الآتي:

«أثقل أنواع الصلبان هي الصلبان الداخلية التي تصنعها البشرية لتحمل عبء أجسادهم، ولذا فهي مسنودة بالهيكل العظمي. في محراب هذا الصليب الداخلي، تتحقق مسافة داخلية معينة عن الرغبة الطفولية المتمثلة في أن يكونوا كل شيء وأن يملكوا كل شيء».[19]

فكرة ريف هي فكرة كلاسيكية: من أجل التمتع بوجود بشري حقيقي يجب أن تكون هناك حدود؛ وما نطلق عليها ثقافة وما نسميه الأنا الأعلى هما من يضعان هذه الحدود. إن الثقافة هي مساومة مع الحياة تجعل الحياة الإنسانية ممكنة. يقتبس عبارة ماركس الثورية الجريئة «أنا لا شيء وينبغي أن أكون كل شيء»، وبالنسبة إلى ريف فإن هذا الحديث هو حديث طفولي نقي لاواعي. أو، كما أفضل أن أذهب بالقول مع رانك: إن الوعي العصابي يمثل «الـ(لاشيء) أو كل شيء» للشخص الذي لا يستطيع «تجزيء» العالم. يتفجر الإنسان في جنون العظمة الذي لا يحده حد، أما أن يسمو فوق كل الحدود أو أن يتخبط في الشيح مثل آثم عديم القيمة. لا يوجد توازن آمن للأنا للحد من تناول الواقع أو ليصمم مخرجاً من قوى المرء الخاصة.

لو أن هناك قيوداً مأساوية مفروضة في الحياة، فإن هناك أيضاً إمكانات متاحة. ما نسميه النضج هو القدرة على رؤية القيود والإمكانات في نوع من التوازن، توازن يمكن أن يلاءمنا على نحوٍ خلاق. وكما يقول ريف «الشخصية هي الشكل المقيد للإمكانية».[20] يتلخص الأمر برمته، مجدداً، في حقيقة أن أنبياء الخلاص من الكبت بسهولة لم يفهموا الطبيعة البشرية؛ إنهم يتصورون مدينة فاضلة تنعم بالحرية التامة من القيود الداخلية ومن السلطة الخارجية. وهذه الفكرة تتعارض مع الديناميكية الأساسية لانعدام الحرية التي اكتشفناها في كل فرد، ونحن نتكلم هنا عن ظاهرة التحويل بوصفها ظاهرة عالمية. بالكاد ما تفلت هذه الحقيقة من ريف، الذي يدرك أن البشرية بحاجة إلى التحويل لأنهم يرغبون في رؤية مبادئهم الأخلاقية مجسدة، وهم بحاجة إلى مواضع للاستناد إليها في التدفق الأبدي للطبيعة:

«لـن توفر العبـارات التجريديـة ذلك أبـداً. يتعين أن تتجسـد العبارات الإلهيـة... تتـوق البشريـة إلى أن تـرى مبادئهـا متجسـدة في شـخصيات قابلة التحقـق، ووسـطاء فاعلـين ومختاريـن ليكونـوا وسـيلة بينهم وبـين الألوهية المتعددة للخبرة».[٢١]

هذا الفشـل في دفـع الفهم الـذي يُعنـى بالديناميكية السـايكولوجية إلى حـدوده القصوى هو العقبة التي لا يسـتطيع الطوباويـون تجاوزها؛ في النهاية يعمل هذا الفشـل على إبطال أفضل حججهم. أفكر هنا، أيضاً، بكتابات آلان هارينغتون المؤثرة للغاية عن الخوف من الموت بوصفه العامل الرئيس للسلوك البشري. مثل براون، يعلق أطروحة خيالية تماماً ومآلها الفشـل على رؤى هي الأكثر تغلغلاً وتدميراً. هل الخوف من الموت هو العدو؟ عندها يصبح العلاج بدهيـاً: القضاء على المـوت. هل هذا أمر خيالي؟ يجيب هارينغتون: كلا، يعمل العلم على إيجاد حل للمشكلة؛ من المسلم به أننا قد لا نكون قادرين على القضاء عـلى الموت كلياً، ولكـن بإمكاننا إطالة أمد الحياة إلى حـد كبير-من يعرف كم سيطول هذا الأمد في النهاية. يمكننا تصور مدينة طوباوية حيث يعيش الناس فيهـا حياة طويلة إلى الحد الذي يذوي عنده القلق من الموت، ومعه الانسـياق الشـيطاني إلى ظـل يطـارد الإنسـان عـلى نحـو تدمـيري ومهين طـوال تاريخه ويتوعـده الآن بالهزيمـة الذاتية المبرمـة. حينها، سـتتمكن البشرية من العيش في «حاضر أبدي» من اللذة الصرفة والطمأنينة، أن يصبحوا الكائنات الشبيهة بالآلهة التي لديها القدرة على أن يكونوها.[٢٢]

مرة أخرى، يواصل الطوباويون المعاصرون حلم التنوير أحادي الجانب. كانت لدى كوندورسيه مسبقاً نظرة مماثلة في عام ١٧٩٤:

في يـوم مـن الأيام، لا محالـة من حلول العـصر الذي سـيكون الموت فيه نتيجة إما لحوادث غير عادية، أو لتحلل بطيء وتدريجي للقوى الحيوية وليس أكثر، ولا يمكن البت في مدة البقاء الفاصلة بين ولادة الإنسان وتفسخه».[٢٣]

لكـن كورون يقدم تحذيـراً حول هذه الرؤية، يصيـب صميم هذه الرؤية ويدحضها: «إن إرجاء الموت ليس حلاً لمشـكلة الخوف من الموت... فلا يزال

هناك خوف من الموت قبل الأوان.[٢٤] إن أتفه فيروس أو أتفه حادث لن يحرم الإنسان من أن يعيش ٩٠ سنة بل ٩٠٠ سنة، وسيكون الموت حينها أكثر عبثية بعشر مرات. كان إخفاق كوندورسيه في فهم الديناميكية السايكولوجية أمراً يمكن غفرانه، ولكن لا يمكن اغتفار إخفاق هارينغتون اليوم. لو كان هنالك شيء أكثر عبثية بعشر مرات فهو أكثر خطورة بعشر مرات. بعبارة أخرى، سيكون الموت «مفتشناً بشكل مفرط» بوصفه مصدراً للخطر، والبشرية المعمرة في المدينة الطوباوية ستكون أقل توسعية وطمأنينة مما هي عليه اليوم!

أرى هذه المدينة الطوباوية بطريقة واحدة تتماثل مع معتقدات كثير من المجتمعات البدائية. لقد أنكروا أن الموت كان النهاية المبرمة للتجربة واعتقدوا بدلاً من ذلك أنه كان الطقس الأخير للارتقاء إلى شكل أسمى من الحياة. وهذا يعني كذلك أن أرواح الموتى غير المرئية لها سطوة على الأحياء، وإذا مات أحدهم قبل الأوان فإن السبب وراء هذا الموت أرواح خبيثة أو انتهاك للمحرمات. لم يأتِ الموت المبكر بوصفه حادثاً شخصياً. يعني هذا المنطق أن الإنسان البدائي يعطي الأولوية القصوى لتجنب الطالع السيئ والعمل السيئ، ولهذا السبب يبدو أنه قد رسم حدود حول أنشطته بطرق هي غالباً ما كانت قهرية ورهابية.[٢٥] للعادات سلطة على البشرية. قد يعيش الإنسان الطوباوي في «الحاضر الأبدي» نفسه الذي عاشه البدائي، وكذلك، ومن دون شك، يختبر الوساوس نفسها والرهاب. ما لم يتحدث المرء عن الخلود الحقيقي فإنه يتحدث حول تكثيف دفاعات الشخصية وخرافات الإنسان فحسب. ومن المثير للفضول أن هارينغتون نفسه استشعر هذا الأمر، عندما كان يفكر في أي نوع من الآلهة التي سيعبدها الطوباويون:

«... قد يعبد أطفال الأبدية أشكال مختلفة من الحظ، أو ذلك الذي لا يمكن التحكم به... سيكون الحظ... هو الشيء الوحيد الذي يمكن أن يقتلهم، ولهذا السبب فهم يركعون أمام الحظ... قد يقيمون احتفالات شعائرية أمام الشبيه المستقبلي لآلة قمار عملاقة أو عجلة روليت».[٢٦]

يا لها من مخلوقات إلهية! إن المغالطة التي تكتنف كل هذه اليوتوبيا

العقيمة هي أن الخوف من الموت ما هو بدافع الحياة الوحيد؛ السمو البطولي والانتصار على الشر لصالح البشرية جمعاء ولصالح أجيال لم ترَ النور بعد وتكريس وجود الإنسان لمعانٍ أسمى - هذه الدوافع جوهرية بالقدر نفسه، وهي ما تمنح الحيوان البشري شارة النُبل حتى في مواجهة مخاوفه الحيوانية. إن اعتناق مذهب المتعة ليس بطولة بالنسبة إلى معظم البشرية. لم يدرك الوثنيون في العالم القديم ذلك وهكذا خسروا أمام العقيدة اليهودية- المسيحية «الماكرة». إن البشرية في الوقت المعاصر لا يدركون ذلك أيضاً، ولـذا يبيعون أرواحهم للرأسمالية الاستهلاكية أو الشيوعية الاستهلاكية أو يقايضون أرواحهم- كما قال رانك- بعلم النفس. إن العلاج النفسي يلاقي رواجاً متزايداً اليوم؛ لأن الناس يريدون معرفة السبب وراء تعاستهم في مذهب المتعة والبحث عن العيوب داخل أنفسهم. أصبح الخلاص من الكبت هو الدين الوحيد بعد فرويد- كما جادل فيليب ريف على أحسن وجه في كتاب حديث العهد؛ من الواضح أنه لم يدرك أن حجته كانت تحديثاً وتوسيعاً لما قاله رانك بالضبط بشأن الدور التأريخي لعلم النفس.(٢٧)

حدود العلاج النفسي

نظراً إلى أننا قد غطينا هذه المشكلة بالفعل في الفصل الرابع حيث تطرقنا أول مرة إلى معضلة الحياة، فدعونا ننعش ذاكرتنا هنا. لقد أدركنا أنه لا توجد فعلاً طريقة للتغلب على معضلة الوجود الحقيقية، تلك المعضلة التي تقض مضجع الحيوان الفاني، والمدرك في الوقت نفسه لفنائه. يقضي المرء سنوات ليصبح ما هو عليه عاكفاً على تطوير مهاراته ومواهبه الفريدة، ليتقن تمييزاته حيال العالم، وتوسيع شهيته وشحذها، وتعلم كيفية تحمل الخيبات في الحياة، ليكون ناضجاً ومحنكاً- يقف في نهاية المطاف كائناً فريداً من نوعه في الطبيعة، يقف بشيء من الكرامة والنبل ويسمو على حالة الحيوان؛ لم تعد الدوافع تسوقه، ولم يعد كائناً ارتكاسياً كلياً، ولم يأخذ شكل أي قالب. وبذلك فإن المأساة الحقيقية، كما كتب اندريه مالرو في كتابه «الوضع البشري» هي: أن

الأمر يستغرق ستين عاماً من الجهد الجهيد والمعاناة الشديدة لصناعة فرد كهذا، ومن بعدها لا يصلح هذا الفرد سوى للاحتضار. هذا التناقض المؤلم لا يغيب عن المرء نفسه- ولاسيما نفسه. يشعر بأنه ناضل من أجل هذا التفرد، ومع ذلك فهو يعلم أن نضاله لم يحدث أي فرق فيما يخص النهايات التي تثير القلق. يتعين عليه أن يسلك طريق الجندب، حتى لو استغرق الأمر وقتاً أطول.

لقد قلنا إن المغزى هو أنه حتى لو حظي الشخص بأعلى مستويات التطور الشخصي والتحرر، فإنه يرتقي ليصطدم باليأس الحقيقي للوضع البشري. بالتأكيد؛ لأنه وبسبب هذا التطور تنفتح عيناه على حقيقة الأشياء؛ ما من عودة إلى سبل الراحة التي توفرها الحياة الآمنة والمحصنة. إن المرء عالق في مشكلته الزاخرة، وعلى الرغم من ذلك فهو لا يستطيع الاعتماد على نفسه لإيجاد أي تفسير لهذه المشكلة. ولهذا يشعر هذا الشخص، كما قال كامو، بأن «ثقل الأيام مروع». سألنا في الفصل الرابع ما الذي يعنيه هذا، ما الذي يعنيه طرحنا أسئلة بعبارات رنانة مثل «أن تكون مدركاً»، «الشخص المتمركز كلياً»، «الإنسانية الكاملة»، «بهجة تجربة الذروة»، وما إلى ذلك، ما لم نخفف جدياً عبء هذا الأفكار والرهبة التي تحملها؟ أخيراً، عبر هذه الأسئلة رأينا أنه يمكننا التشكيك في ادعاءات المشروع العلاجي بأكمله. ما البهجة والراحة التي يمكن للعلاج النفسي تقديمها للأشخاص المدركين كلياً؟ بمجرد قبولك لحالة اليأس الحقيقي التي تكتنف الإنسان، سترى أن العصاب ليس وحده ما يبدو طبيعياً، بل حتى إخفاق العُصابي يمثل دفعة إضافية صغيرة فحسب على طول طريق الحياة الروتيني المتعثر. إذا ما كان الكبت هو ما يجعل من الحياة الهشة حياة محتملة، فبمقدور المعرفة الذاتية تحطيم هذه الحياة تماماً بالنسبة إلى بعض الناس. كان رانك بالغ الدقة فيما يتعلق بهذه المشكلة وتحدث عنها بعمق. أود هنا أن أقتبس منه مطولاً في استبطان تحليلي نفسي ناضج ورزين بشكل غير اعتيادي يلخص أفضل ما في تصور فرويد الرواقي للعالم:

«تأتي امرأة للاستشارة؛ ما خطبها؟ إنها تعاني من أعراض معوية من نوع

ما، نوبات مؤلمة تعود لنوع من المشـاكل المعوية. كانت مريضة لثمانية سـنوات خلت، وقد جربت كل أصناف العلاج الجسـدي... لقد توصلت إلى استنتاج مفاده أن مرضها كان بسبب بعض المشاكل العاطفية. لم تكن متزوجة، وهي في الخامسة والثلاثين من عمرها. تبدو لي (وهي تعترف بذلك) متأقلمة كما يجب إلى حـد ما. تقطـن مع أخت متزوجة، وهما على خير ما يرام. تسـتمتع بالحياة، تذهب إلى الريف في الصيف. لديها مشـكلة صغيرة في المعدة؛ أقول لها، لماذا لا تبقـين على هذه المشـكلة، لأننا إذا كنا قادرين على التخلـص من تلك النوبات التي تأتي مرة كل أسبوعين أو نحو ذلك، فلا علم لنا بالمشكلة التي سنكتشفها تحتهـا. ربـما هذه الآلية الدفاعية هـي ما يجعلها متأقلمة، وربـما ذلك هو الثمن الذي يتعين عليها دفعه. لم تتزوج أبداً، ولم تحب أبداً، وبذلك هي لم تؤدِ دورها أبـداً. لا يسـتطيع المرء الحصول على كل شيء، ربما يتعـين عليها أن تدفع ثمناً. بعد كل شيء، ما الفرق الذي سيحدث لو أصيبت أحياناً بنوبات العسر هذه؟ أعـاني من هـذه النوبات مـن حين لآخر، وأنتـم كذلك عـلى الأرجح، وليس لأسباب جسدية، كما تعلمون. يعاني المرء من الصداع. بعبارة أخرى، لا يتعلق الأمر بطرح سؤال إذا ما كنا قادرين على علاج مريض، سواء أكنا نستطيع فعل ذلك أم لا نسـتطيع، بقدر ما يتعلق الأمر بـما إذا كان ينبغي علينا علاجه أو أن نتركه من دون علاج.(٢٨)

لا وجود لحياة عضوية يمكنها أن تتوسع ذاتياً بسهولة في كل الاتجاهات؛ يتحتم على كل شخص أن يتراجع إلى نفسه في بعض المجالات، وأن يدفع شيئاً من الغرامة الباهظة لمخاوفه وقيوده الطبيعية. من الصواب الذهاب في القول، مع آدلر، إن المرض العقلي ثمرة لـ «مشاكل العيش»- ولكن يجب أن نتذكر أن الحياة نفسها هي المشكلة التي يصعب تذليلها.

هـذا لا يعنـي أن العـلاج النفسـي لا يمكـن أن يمنـح عطايـا عظيمـة للأشـخاص المعذبـين والمقهوريـن، بـل هو يضفـي الكرامة على أي شـخص يقدر قيمة معرفة الذات ويسـتطيع تسـخيرها. يمكـن أن يتيح العلاج النفسي للناس طريقة لإثبات ذواتهم، وتحطيم الأصنام التي تقف حائلة بين الإنسـان

وبين تقديره لذاته، ورفع عبء الشعور بالذنب عن العصابي- وهو الذنب الإضافي الذي تراكم فوق الذنب الوجودي الطبيعي. ويمكن للعلاج النفسي أن يبدد اليأس العصابي- ذلك اليأس الناجم عن التركيز الضيق أكثر مما ينبغي على سلامة الفرد ورضاه. عندما يصبح الشخص أقل تشظياً، وأقل انغلاقاً وكبتاً، فإنه يختبر فرحاً حقيقياً: فرحة العثور على قدر أكبر من ذاته، والتحرر من القيود وردود الفعل المُلزمة، وكسر أغلال الاتكالية غير الواعية والتي تصنع شخصية انهزامية، والتحكم بقدراته الذاتية، واكتشاف جوانب العالم، وهي خبرة مكثفة في اللحظة الآنية التي أصبحت الآن أكثر تحرراً من التصورات المسبقة، وهذا ما يخلق إمكانيات جديدة للاختيار والفعل، وهلم جرا. بلى، بإمكان العلاج النفسي تحقيق كل هذه الأشياء، على أن هنالك كثيراً من الأشياء التي لا يستطيع فعلها. كثيراً ما يبدو أن العلاج النفسي يعد بحياة مشرقة: فرح دائم وبهجة واحتفال بالحياة وحب مثالي وحرية تامة. يبدو أنه يعد بسهولة تحقيق هذه الأشياء بمجرد بلوغ درجة معرفة الذات، وأنها أشياء تسم وعي المرء بكليته. وكما قالت إحدى المريضات، وكانت قد خضعت لعلاج «الصرخة البدائية»: «أشعر بالعظمة والروعة، ولكن هذه بداية ليس إلا- انتظر حتى تراني بعد خمس سنوات، سيكون الوضع هائلاً!». لا يسعنا هنا إلا أن نأمل ألّا تكون تعيسة للغاية. لا يتحلى الكل بمصداقية فرويد عندما قال إنه يعالج بؤس العصابي فقط لكي يفتح عينيه على بؤس الحياة الطبيعي. وحدها الملائكة تعرف الفرح التام- أو تملك القدرة على تحمله. وعلى الرغم من ذلك، فإننا نرى كتب المعالجين العقليين بعناوينها المبهرجة: «الفرح!» و«الصحوة»، وما شابه ذلك؛ نراهم شخصياً في قاعات المحاضرات أو بين المجموعات، يشعون طاقة غريبة من السعادة الباطنية والواثقة، وهكذا فهم يوصلون رسالة لا لبس فيها مفادها أننا يمكننا تقديم ذلك لك أيضاً إذا ما سمحت لنا. لم أرهم أو أسمعهم يتحدثون عن مخاطر التحرر التام الذي يزعمون أنهم يقدمونه؛ لنقل، أن يضعوا علامة تحذيرية صغيرة بجانب اليافطة الإعلانية للفرح الذي يروجون له تقول: «خطر... هنالك احتمالية لإثارة مشاعر الذعر والفزع، ولا مجال للتراجع». سيكون الأمر ذا مصداقية

وسيخفف عن هؤلاء المعالجين وطأة الشعور بالذنب بسبب حالات الانتحار العرضية التي تحدث في أثناء المعالجة.

لكن من الصعب بمكان تطبيق الوصفة المباشرة لتحقيق الفردوس على الأرض بينما يكتنف الغموض هذه الوصفة؛ فليس بإمكان المرء أن يكون نبياً يبشر برسالة يخفي نصف تعاليمها، ولاسيما أنه بحاجة لكسب الزبائن والمعجبين المخلصين. ينغمس المعالجون النفسيون في الثقافة المعاصرة، مجبرين على أن يكونوا جزءاً منها. لقد وعدت الثورة الصناعية التجارية الإنسان الغربي بفردوس على الأرض، وقد وصفت الأسطورة الهوليودية هذا الفردوس بتفصيل بالغ الدقة، وحل هذا الفردوس محل فردوس السماء في الأسطورة المسيحية. والآن يجب أن تحل أسطورة علم النفس محل الأسطورتين، تحقيق الفردوس عبر معرفة الذات. ذلك وعد علم النفس، ومعظم المعالجين النفسيين ملزمون بعيشه وتجسيده. بيد أن رانك هو الذي رأى مدى الخداع في هذا الادعاء. لقد قال «إن علم النفس بوصفه معرفة للذات هو خداعٌ للذات»؛ لأن علم النفس لا يعطي ما ترغب به البشرية، وهو الخلود. لا شيء يمكن أن يكون أكثر وضوحاً. عندما يخرج المريض من شرنقته الواقية، فإنه يتخلى عن أيديولوجية الخلود الانعكاسية التي عاش في ظلها- سواء أفي شكلها الشخصي الأبوي (العيش في ظل القوى الحامية للوالدين أو من ينوب عنهما) أم في شكلها الثقافي (العيش وفق آراء الآخرين وتمثيل الدور الرمزي في المجتمع). ما أيديولوجية الخلود الجديدة التي يمكن أن توفرها معرفة الذات بعد العلاج النفسي لتحل محل الأيديولوجية السابقة؟ من الجلي أن الجواب سيكون: لا توجد، ما من أيديولوجيا يقدمها علم النفس - ما لم يصبح علم النفس، كما قال رانك، نظاماً للمعتقد الجديد.

أعتقد، الآن، أن هنالك ثلاثة طرق فقط ليصبح عبرها علم النفس نظاماً لمعتقد صالح. أحدها هو أن يكون المرء عبقرياً مبدعاً بوصفه عالمَ نفس وأن يكرس علم النفس بوصفه وسيلة لخلوده- كما فعل فرويد والمحللون النفسيون اللاحقون. أما الطريقة الأخرى، أن يستعمل المرء لغة ومفاهيم

العــلاج النفسي في حياة المـرء اليقظة، وبذلك يصبح علـم النفس نظاماً لمعتقد يعيشـه. غالباً ما نرى تحقق هذا الأمر، حيث يحلل المرضى الســابقون دوافعهم في كل المواقـف عندمـا يتابهـم القلـق، مـن قبيـل «حسـد القضيب، اشـتهاء المحارم، الخوف من الإخصاء، التنافس الأوديبي، الشذوذ مختلف الأشكال»، وما إلى ذلك. قابلت شـاباً كان على وشـك أن يكون مجنوناً أو منحرفاً، محاولاً أن يعيـش حياته بالمفردات التحفيزية للديانة الفرويدية. لكن بطريقة ما، يبدو هذا السـلوك مصطنعـاً؛ لأن الدين هو تجربة وليس مجـرد مجموعة من المفاهيم الفكرية للتأمل فيها؛ يجب أن تعاش هذه المفاهيم. وكما لاحظ عالم النفس بول باكان، فإن هذا هو أحد الأسـباب الـذي جعل العلاج النفسي يبتعد كثيراً عن النـموذج الفرويدي الفكـري إلى النموذج التجريبي الجديـد.[٢٩] لو كان علم النفـس هو الديـن الحديث، فعليه أن يعكس خبرة معاشـة؛ عليه أن يبتعد عن الخـوض في الحديث والتحليل الفكـري ويقترب من الـصراخ فعلياً للتنفيس عن «صدمات الولادة» والطفولة وتمثيل الأحلام والعداء، وماشـابه ذلك. ما تفعله هذه الأشياء هي أنها تجعل من وقت العلاج النفسي تجربة طقسية: رحلة شـعائرية ومقدسـة إلى عالم قدسي ومحرّم. يتشرب المريض بُعداً آخر من الحياة، بُعـداً لم يكـن يعرفه من قبل ولم يتوقعه. «دين غامـض» حقاً منفصل عن العالم الدنيـوي الروتيني؛ ينخرط في سـلوكيات مقصورة على فئة معينة وتسـمح له بالتعبير عن جوانب من شـخصيته لم يفكر مسـبقاً في التعبير عنها أو حتى تخيل التعبـير عنها. كما في أي ديانة، «يقسـم» معتنقها بها لأنـه يعيش بها؛ إن العلاج يصبح «حقيقياً»؛ لأنه تجربة معاشة تفسرها المفاهيم التي تبدو مناسبة لها تماماً، والتي تعطي صورة لما يمر به المريض بالفعل.

الطريقـة الثالثـة والأخـيرة هـي مجرد امتـداد للطريقـة السـابقة وإحاطة بهـا، تتمثل في أخـذ علم النفـس وتعميقه بالارتباطـات الدينيـة والميتافيزيقية بحيـث يصبـح علـم النفس في الواقـع نظاماً لمعتقد ديني مع شيء من الاتســاع والعمق. في الوقت نفسه، يشع المعالج النفسي بطاقة التحويل الثابتة والمطمئنة ويصبـح كاهناً روحياً للديانة. ولا عجـب في أننا نرى مثل هذا التكاثر للكهنة السـايكولوجيين في زمننا. إنه التطور المثالي والمنطقي لفتشنة علم النفس بوصفه

نظاماً لمعتقد. وهذا ما يوسع ذلك النظام إلى بُعده الضروري، وهو بُعد الخلود وقـوة إثراء الحياة المصاحبة للخلود. تأتي هذه القوة من مصدرين: من مفاهيم الدين وبشـكل ملموس من الكاهن المعالج. فليس من قبيل المصادفة أن أحد أشـكال العلاج الشائعة جداً اليوم- علاج الجشطالت(*)- يتجاهل في الغالب مشـكلة التحويل، كـما لو كان بإمكان المـرء التخلص منها عـبر تجاهلها[٣٠] في الواقـع، ما يحدث هو أن هالة عصمة الكاهن المعالج تظل مُصانة وتوفر ملاذاً تلقائياً لتوق المريض العميق للأمان والحماية. وليس من قبيل المصادفة أيضاً أن المعالجين الذي يمارسـون هذه العلاجات النفسية الكهنوتية يكرسون أنفسهم ليصبحـوا مثـل من يمتلـك هالة بلحاهـم وتسريحاتهم، ليناسـبوا الدور الذي يلعبونه.

لا أشير مطلقاً إلى عدم الأمانة هنا، ولكنني اشير فقط إلى أن البشرية تميل إلى الانغـماس في الدور الـذي يتلاءم مع الطقم الذي يرتدونـه ويحتاجونه. إذا شـعر المـرء بأن دين العلاج النفسي هـو حاجة ثقافية، فمن المثـالي له أن يحاول سد هذه الحاجة بقلب المرء وروحه. من ناحية أخرى، حتى مع أفضل النوايا، شـئنا أم أبينا، فإن التحويل هو عملية تلقين عقائدي. يحاول كثيرٌ من المحللين النفسـيين، كما نعلم، بشـكل واعٍ تحليـل ظاهرة التحويل، بينـما يحاول آخرون التقليـل من شـأن التحويل. عـلى الرغم من الجهود الحثيثة، فـإن المريض عادة مـا يصبح بطريقة ما معجباً بالمعالج وأسـاليبه التي تسـاعده على التحرر، مهما كانت أساليبَ عادية. نحن نعلم سلفاً بأن أحد الأسباب التي جعلت من تأثير فرويـد عـلى الأفكار كبيراً للغاية هو أن كثيراً مـن المفكرين البارزين في عصرنا قـد خضعوا للتحليـل الفرويـدي، وهكذا خرجـوا بدعم شـخصي وعاطفي للرؤية الفرودية.

(*) الجشـطالت: كلمة ألمانية تعني الشكل، وعلم النفس في هذه النظرية هو علم النفس الشـكلي. تعنـي كلمـة (الجشـطالت) في علـم النفـس،كل مترابط الأجزاء باتسـاق وانتظـام، بحيث تكون الأجـزاء المكونـة له في ترابـط دينامي فيـما بينها من جهة، ومـع الكل ذاته من جهـة أخرى. فكل عنصر أو جزء من الجشطلت له مكانته ودوره ووظيفته التي تتطلبها طبيعة البـنية الكلية، وتتكون من العناصر المرتبطة بقوانين داخلية، تحكمها دينامياً ووظيفياً. (المترجم)

ميـزة التحويـل هو أنه يغرز جذوره بدهاء كبير طـوال الوقت الذي يبدو فيه الشـخص معتمداً على نفسـه تمامـاً. يمكن أن يؤمن أي شـخص بفكرة ما عن العالم بعد تلقينه إياها من دون أن يشـك في أنه ربما اعتنقها بسـبب علاقته بمعالج أو خبير. نقع على هذا الأمر بشكل بالغ الدهاء في تلك العلاجات التي تسـعى إلى إعادة اتصال الإنسـان بـ «ذاته الأصيلة»، بمعنـى الاتصال بالقوى الأصيلـة المحبوسـة في داخلـه. مفـروض على الشـخص المحاولة لاسـتغلال هـذه القوى، هـذا الجزء الداخلي مـن الطبيعة، للتوغل أعمـق في ذاتية الكائن الـذي يمثله. فحـوى النظرية هي أنه عندمـا يخلع المرء بشـكل تدريجي القناع الاجتماعـي المزيف ويتخلى عن دفاعاته الشـخصية والقلق الـ(لاواعي)، يبلغ حينهـا «ذاته الحقيقيـة»، مصدر الحيويـة والإبداع الذي يتخفـى خلف الدرع العصبي للشخصية. من أجل أن يصير علم النفس نظاماً عقائدياً متكاملاً، كل ما على المعالج فعله هو استعارة كلمات من الديانات الصوفية التقليدية يخاطب بواسطتها الأعماق الداخلية للشخصية، ويمكننا تسمية هذه الأعماق بتسميات مختلفـة من قبيل «الخواء الكبير»، «الغرفـة الباطنية» للطاوية، «مملكة الجوهر»، مصدر الأشـياء، «الشيء»، «الـ(لاوعي) الخلاق»، أو أي تسمية أخرى. يبدو الأمر برمته منطقياً للغاية، واقعياً، وصائباً بالنسـبة إلى الطبيعة: الإنسـان يخلع عنه درعه وتتجلى ذاته الدفينة، وطاقاته الأساسـية من قاع كينونته التي يتجذر فيها. إن الإنسـان، في نهاية المطاف، ما هو بخالق نفسـه؛ فالعمليات الكيميائية الفيزولوجيـة هـي التـي تعمـل عـلى إدامته، ومـن تحتهـا، بنيته الذريـة ودون الذريـة. تتضمن هذه البُنى قوى الطبيعة الهائلـة، ولذا يبدو من المنطقي القول إننا «نُخلق ونُسـتدام» دائماً عـبر «الخواء الـ(لامرئي)». كيـف للعلاج النفسي أن يضلل المرء إذا ما أعادته إلى الحقائق الأساسـية؟ من الواضح، أن أسـاليبَ مثل أساليب الزن تبدأ في دخول مملكة «النفس» عبر عملية الهدم والبناء. هذه العمليـة تشـبه إلى حد كبير العلاج الغـربي المتمثل بنزع قنـاع المجتمع وترخية الدوافـع. ومع ذلك، في الزن، فإن القوى الأساسـية هي التي من المفترض أن تتسـنم المسـؤولية الآن، تظهر نفسها عبر الشـخص بينما يفتح نفسه لها؛ يصبح الشخص أداة وواسطة لها. على سبيل المثال، لم يعد رامي السهام، الذي يمارس

رياضة النِبَالة في الزن، هو الذي يطلق السهام بل «الذات الداخلية» هي التي تطلقها؛ إن باطن الطبيعة ينبثق في العالم عبر نكران التلميذ التام لذاته وإرخاء وتر القوس. أولاً، يجب على التلميذ أن يمر بعملية طويلة من التكيف مع باطنه، والتي تحدث عن طريق الخضوع الطويل للمعلم، المعلم الذي يظل المرء تلميذاً له، ويعتنق رؤيته للعالم. لو كان التلميذ محظوظاً، فسيحصل من المعلم على واحد من أقواسه، الذي يشتمل على قوته الروحية الشخصية؛ إنه التحويل متمثلاً في هدية ملموسة. وفي كل أنواع التلمذة الهندوسية أيضاً، يتلمذ الفرد على يد معلم ما في العادة ما يكون تائهاً من دونه ولا يستطيع تأدية عمله؛ هو بحاجة للمعلم بشكل دوري، أو صورته أو رسائله عبر البريد أو على الأقل الأساليب الدقيقة التي استخدمها المعلم معه: أغطية الرأس أو طريقة التنفس، وما إلى ذلك. تصبح هذه الأساليب وسائل سحرية فِتشية لاستعادة تأثير موضوع التحويل، فعندما يستخدمها المرء، يكون كل شيء على ما يرام. بإمكان التلميذ الآن أن يقف على قدميه، وأن يكون ذاته هو.

بذلك، إن اندماج علم النفس والدين لا يبدو منطقياً فحسب، بل ضرورياً إذا كان للديانة العلاجية أن تعمل. لا توجد وسيلة يعتمد عبرها المرء على مركزه الداخلي من دون دعم خارجي، ولكن الآن، يبدو هذا الدعم مبذولاً من الداخل. يكون الشخص مهيئاً للعمل تحت سيطرته الخاصة، ومن مركزه الداخلي، ومن منطلق القوى الروحية التي يكتنفها. في الواقع، وبالتأكيد، يأتي الدعم عبر مصادقة التحويل التي يقدمها المعلم الكاهن على أن ما يقدمه التلميذ صائب وصالح.

حتى المعالجات التي تستهدف إصلاح الجسد، مثل علاج ف. م. ألكساندر ذائع الصيت حينها، تطعم طرقها العالجية اليوم بافكار من الزن وينوهون إلى انجذابهم إلى أشخاص مثل جورج غوردجييف. يبدو أنه لا توجد طريقة لإعادة دمج الجسد من دون منحه نوعاً من القوة السحرية الداعمة؛ على الأقل، لا سبيل أفضل في كسب الأتباع لديانة من جعلها دينية بصراحة.[٣١]

لاعجب أنه عندما تعرّي العلاجات النفسية الإنسان وتتركه لوحدته، إلى الطبيعة الحقيقية للخبرة ومشكلة الحياة، فإن هذه العلاجات تنزلق إلى نوع من الميتافيزيقيا أو التسويغ الـ(ماورائي). وأنى للإنسان أن يُترك هناك مرتعداً ووحيداً؟ قدمْ له إمكانية الاتصال الصوفي مع خواء الخلق، قوة «الذات الداخلية»، وتماثله مع الآلهة، أو على الأقل قدمْ له دعمَ معلمٍ روحي يشتمل على كل هذه الأشياء ويتسم شخصه بالتسلط والانسجام. يمد الإنسان يده لطلب الدعم في حلم، ميتافيزيقيا ما للأمل تمده بالقوة وتضفي القيمة على حياته. إن الحديث عن الأمل يعني التركيز المناسب للمشكلة، فالتركيز المناسب يساعدنا على فهم السبب وراء أن المفكرين الذين يحظون بمكانة عظيمة والذين اطلعوا على صميم المشاكل الإنسانية لا يمكنهم الركون إلى الراحة أمام الطبيعة المأساوية لمصير الإنسان التي تقدمها المعرفة. من المعروف اليوم كيف واظب فيلهلم رايش في سعيه لدمج فرويد بالنقد الاجتماعي الماركسي، فقط من أجل بلوغ الأورغون(*) في نهاية المطاف، الطاقة الكونية الأساسية. أو كيف كتب يونغ دفاعاً فكرياً عن نص السحر الصيني القديم، آي تشنغ. وبهذا، وكما جادل ريف بقساوة بالغة، إن هؤلاء الرجال أقل مكانة من معلمهم الرواقي فرويد العظيم.[٣٢]

حدود الطبيعة البشرية

في نقاش سابق عن ما هو ممكن للإنسان، قلنا إن المرء عالق في حدود الشخصية، إلى درجة أنه لا يستطيع التطور بعيداً عنها أو من دونها. لو كان هنالك حد لما يمكن أن يكون عليه الإنسان، فعلينا الآن أيضاً أن نستنتج أن هناك حداً حتى لما يمكن أن يقدمه العلاج الديني له. لكن المؤمنين بالعلاج النفسي يدعون العكس تماماً: يمكن لقوة الحياة أن تنبثق بأعجوبة من الطبيعة، ويمكنها أن تسمو على الجسد الذي تسخره بوصفه وسيلة لها، ويمكنها أن

(*) أورغون: هو مفهوم روحي شبه علمي يوصف بعده الطاقة الباطنية أو قوة الحياة العالمية الافتراضية. (المترجم)

تخرق حدود الشخصية البشرية. يزعمون أن الإنسان بصورته الحالية يمكن أن يكون مجرد وعاء لانبثاق شيء جديد بالمرة، ويمكن أن يظهر شكل جديد من الحياة البشرية تسمو على هذا الوعاء. كثير من الشخصيات البارزة في الفكر الحديث زلت أقدامهم بمثل هذه التصريحات الروحانية، والإيمان بقيامة باطنية تتفجر فيها بواطن الطبيعة لتطلق كائناً جديداً. كتب يونغ محاججة كهذه في كتابه «جواب لأيوب»؛ كان الجواب على مراثي أيوب يتمثل في أن وضع الإنسان لن يكون دائماً كما هو؛ لأن الإنسان الجديد سينتفض من رحم الخليقة. تحسر إريك فروم ذات مرة[٣٣] أنه من المدهش أن أغلبية الناس ليسوا مجانين، بما أن الحياة تشكل عبئاً رهيباً كهذا؛ ثم بدأ في تأليف كتاب بعنوان: يجب أن تكونوا مثل الآلهة. وعلى المرء أن يفترض، إنهم آلهة على وشك الجنون.

لحسن الحظ، ليست هناك حاجة لتناول الجوانب الميتافيزيقية لهذه المشكلة. إن هذه المشكلة اليوم تخضع لمراجعة فكرية يحفها الشغف والتأني في الوقت نفسه، مراجعة يعمل عليها بعض أفضل العقول النقدية: ليس فقط ريف، ولكن أيضاً ليونيل ترلنغ والآن جون باسمور في عمل تأريخي نقدي مهم.[٣٤] يمكن تلخيص كل ذلك بأبسط المصطلحات وأدقها: كيف يمكن لحيوان تسيطر عليه الأنا أن يغير بُنيته؟ كيف يمكن لكائن واعٍ بذاته أن يغير معضلة وجوده؟ بسهولة لا توجد طريقة للسمو على حدود الوضع البشري أو لتغيير الشروط البنيوية السايكولوجية التي تجعل من الإنسانية أمر ممكناً. ماذا يعني أن ينبثق كيان جديد من حيوان كهذا وينتصر على طبيعته؟ على الرغم من أن البشرية كررت مثل هذه الفكرة منذ أقدم العصور وبأكثر الطرق إتقاناً وأثقلها، وعلى الرغم من أن حركات العمل الاجتماعي برمتها إضافة إلى الحركات الفكرية مستوحاة من هذا النوع من الأفكار، إلا أنها لا تزال مجرد خيالات- كما يذكرنا بذلك باسمور على أحسن وجه. أنا شخصياً كنت مولعاً باستعمال أفكار من قبيل «الروح» المتطورة للإنسان ووعد «الولادة الجديدة»، ولكنني لم أقصد أبداً استحضار مخلوق جديد بحسب اعتقادي؛ بدلاً من ذلك، كنت أفكر بولادة جديدة تجلب إصلاحاتٍ جديدة، وحلولاً إبداعية

لمشاكلنا، وانفتاحاً جديداً في التعامل مع التصورات البالية بشأن الواقع، وأشكال فنية جديدة والموسيقى والأدب والعمارة التي من شأنها أن تكون تحولاً مستمراً للواقع - ولكن من يقف خلف كل هذه الإصلاحات سيكون الكائن التطوري نفسه، يعمل على تحرير استجابات مميزة على عالم مستمر في السمو عليه.

إذا سقط المعالجون النفسيون والعلماء في فخ الميتافيزيقيا بهذه السهولة، فلا ينبغي لنا أن نلوم اللاهوتيين على فعل ذات الأمر. لكن من المفارقات، أن علماء اللاهوت اليوم غالباً ما يتسمون بالواقعية بشأن الباطن وإمكانيته. تأمل موقف بول تيليش: لقد حظي أيضاً بميتافيزيقيته الخاصة عن كائن جديد، وعرف الإيمان بظهور نوع جديد من الأشخاص يكون أكثر انسجاماً مع الطبيعة، أقل انسياقاً وأكثر إدراكاً وأكثر اتصالاً بطاقاته الخلاقة، والذي قد يستمر في تشكيل تجمعات أصيلة لتحل محل التجمعات في عصرنا، تجمعات من أشخاص حقيقيين بدلاً من الكائنات المتجردة التي خلقتها ثقافتنا المادية. على أن أوهام تيليش عن الكائن الجديد كانت قليلة مقارنة بمعظم ديني العلاج النفسي. لقد رأى أن الفكرة كانت في الواقع أسطورة، فكرة يمكن العمل على بلورتها وتحقيقها جزئياً. لم تكن فكرة بواطن الطبيعة حقيقة ثابتة، وهذه نقطة حاسمة. وكما قال بكل صراحة: «الحجة الوحيدة على حقيقة بُشرى الكائن الجديد هي أن الرسالة تعمل على أن تجعل نفسها حقيقية».(٣٥) أو، كما نقول في علم الإنسان، إنه أمر مفروض مثالي نموذجي.(٣٦)

أعتقد أن السؤال عما هو ممكن للحياة الباطنية للإنسان برمتها قد لخصته سوزان لانغر في عبارة «أسطورة الحياة الباطنية».(٣٧) استعملت هذا المصطلح في إشارة منها إلى تجربة الموسيقى، ولكنه ينطبق على كل ميتافيزيقية الـ(لاوعي)، وانبثاق طاقات جديدة من صميم الطبيعة. لكن دعونا نضيف، عاجلاً وليس آجلاً، أن هذا الاستعمال لمصطلح «أسطورة» لا يُقصد منه الاستخفاف أو لإبراز «وهم» ساذج. وكما أوضحت لانغر، فإن بعض الأساطير إنباتية تولد طاقة تصورية حقيقية، وإدراكاً حقيقياً لحقيقة ضبابية، ونوعاً من التدليل

العالمي لما نفتقده بسبب المنطق التحليلي الحاد. والأهم من ذلك كله، كما جادل ويليام جيمس وتيليش، أن المعتقدات عن الواقع تؤثر على أفعال الناس الحقيقية: فهي تساعد على تقديم الجديد إلى العالم. ينطبق ذلك بشكل خاص على المعتقدات المتعلقة بالإنسان والطبيعة البشرية وما قد يصبح عليه الإنسان فيما بعد. لو كان هناك شيء ما يؤثر على جهودنا لتغيير العالم، فبذلك وإلى حد ما يجب أن يستطيع هذا الشي تغيير العالم. يساعد هذا الفهم على تفسير أحد الأشياء التي تحيّرنا بشأن أنبياء التحليل النفسي مثل إريك فروم؛ نتساءل كيف يمكنهم أن ينسوا بسهولة معضلات الوضع البشري التي تحد بشكل مأساوي من جهود الإنسان. والجواب في أحد المستويات هو أنهم يتركون المأساة وراءهم بوصفها جزءاً من برنامج لإيقاظ الجهد الإبداعي المأمول في البشرية. لقد جادل فروم على نحو متقن أطروحة ديوي القائلة: بما أن الواقع ناتج بشكل جزئي عن جهد بشري، فإن الشخص الذي يفتخر لكونه «واقعياً عنيداً» ويمتنع عن الفعل المفعم بالأمل هو في الحقيقة يتنازل عن أداء المهمة البشرية.[٣٨] يبدو لي أن هذا التشديد على الجهد البشري والرؤية والأمل من أجل المساعدة في تشكيل الواقع يبرئ فروم إلى حد كبير من التهم القائلة إنه في الحقيقة «حاخام في الصميم» يحث على تخليص الإنسان ولا يستطيع ترك العالم كما هو. لو كان البديل هو القبول الجبري بالوضع البشري الحالي، فكل واحد منا هو حاخام يسعى إلى تغيير العالم- أو من الأفضل أن نكون كذلك.

لكن بمجرد أن نقول هذا، بمجرد أن نؤسس حجة براغماتية لأسطورة إبداعية، فلا يعني ذلك الخلاص من شرك طبيعة العالم الحقيقي، بل يجعلنا لا نرتاح للمؤمنين بدين العلاج النفسي. لو كنت في طريقك لاعتناق أسطورة الكائن الجديد، مثل تيليش، فعليك تسخير هذه الأسطورة كدعوة إلى أسمى جهد وأصعبه - وليس للفرح الساذج. من الضروري أن تكون الأسطورة الإبداعية مجرد نكوصاً لوهم يوفر الراحة؛ يتعين على الأسطورة أن تتحلى بالجرأة قدر الإمكان لتكون منتجة حقاً.

ما يميز تأملات تيليش عن الكائن الجديد هي أنها لا تتضمن هراءً. يعني

تيليش أنه يتعين على الإنسان أن يتحلى بـ «الشجاعة ليكون» نفسه، وأن يعتمد على نفسه في مواجهة التناقضات الأبدية للعالم الواقعي. الهدف من الجرأة في هذا النوع من الشجاعة هو أن يستوعب كيان المرء أكبر قدر من عدميته. بوصفه كائناً، وبوصفه امتداداً لكل الوجود، يمتلك الإنسان دافعاً عضوياً: أن يأخذ في تركيبته العضوية الحد الأقصى من إشكالية الحياة. تغدو حياته اليومية إذن واجباً ذا أبعاد كونية، وتصبح شجاعته في مواجهة قلق انعدام المعنى عمل بطولياً كونياً حقيقياً. لم يعد الإنسان مطبقاً لمشيئة الرب، صار يعارض الشخصية المتخيلة في السماء. بل بالأحرى، يحاول الفرد بشخصه، وبمساعدة القوى الخلاقة، أن يحقق ما حققته تلك القوى للكائن المنبثق في أشكال أدنى من الحياة: التغلب على ما قد ينفي الحياة. إن مشكلة انعدام المعنى هي الشكل الذي يطرح فيه العدم نفسه في عصرنا؛ وعليه، كما يقول تيليش، فإن مهمة الكائنات الواعية في ذروة مصيرها التطوري هي مواجهة هذه العقبة الحياتية الجديدة وتذليلها. في هذا النوع من أنطولوجيا باطن الكائن الجديد، ما نعمل على وصفه ليس مخلوقاً متحولاً والذي يحول العالم مستخدماً بعض الآيات الإعجازية، بل هو مخلوق يستوعب قدر كبير من العالم في نفسه ويطور أشكالاً جديدة من الشجاعة والصمود. إن هذا الكائن الجديد لا يختلف كثيراً عن المثل الأثيني الأعلى كما تم التعبير عنه في أوديب أو عما يعنيه لكانط أن تكون إنساناً. على الأقل، هذا هو الأنموذج المثالي لنوع جديد من البشر؛ وهذا يوضح السبب في أن أسطورة تيليش عن «التمركز الحقيقي»على طاقات المرء الخاصة هي أسطورة راديكالية. إنها تشير إلى كل محاولات التهرب من التمركز في الإنسان: أن يكون دائماً جزءاً من شيء ما أو حتى شخصاً آخر، واحتماء النفس بظل قوى الآخرين الغريبة. يجسد التحويل، حتى بعد اعترافنا بأبعاده الضرورية والمثالية، خيانة كونية من نوع ما، حيث تخون قوى الإنسان... الإنسان نفسه، ولهذا السبب دائماً ما يكون مسحوقاً تحت بُنى المجتمع الكبيرة. إنه يقدم المساهمة للأشياء عينها التي تعمل على استعباده. وعند هذا الحد أيضاً ينتهي نقد النقد الموجه إلى العلاجات النفسية التي يقدمها المعلمون الروحيون:: لا يمكنك الحديث عن أنموذج مثالي للحرية في الوقت نفسه

الذي تتخلى فيه عن هذا الأنموذج عن طيب خاطر. جعلت هذه الحقيقة من كويستلر معارضاً للشرق،[٣٩] وهذا بالضبط ما قاد تيليش أيضاً إلى أن يجادل على نحو حاذق بأن التصوف الشرقي لا يلائم الإنسان الغربي. يبدو الأمر وكأنه تهرب من الشجاعة ليكون المرء ذاته؛ إن هذه الحقيقة تكبح المرء من استيعاب القدر الأقصى من انعدام المعنى.[٤٠] وجهة نظر تيليش هي أن التجربة الصوفية تبدو مقاربة للإيمان الكامل ولكنها ليست كذلك. يفتقر التصوف إلى عنصر الشكوكية، والشكوكية هي تجربة أكثر راديكالية، ومواجهة رجولية مع حقيقة انعدام المعنى المحتملة. إضافة إلى ذلك، يجب ألّا ننسى أنه في كثير من الأحيان، ترتبط الصوفية مع شعور بالقدرة السحرية، كما تمارس على النطاق الشعبي: إن الصوفية في الحقيقة دفاع هوسي وإنكار للمخلوقية.[٤١]

مجدداً، نحن نتحدث عن الأشياء المثالية الأسمى، والتي تبدو على الدوام غير واقعية- ولكن كيف يمكننا أن نقبل بالحديث عن أقل من ذلك؟ نحن بحاجة إلى أكثر الأساطير الخلاقة جرأة، ليس فقط لدفع البشرية قُدماً ولكن أيضاً، وربما بشكل خاص، لمساعدة البشرية على رؤية حقيقة وضعهم. يجب أن نكون صارمين قدر الإمكان بشأن الواقع والإمكانية. من هذا المنظور يمكننا أن نفهم أن الثورة العلاجية تثير مشكلتين كبيرتين. الأولى، هي عن مدى نضج هذه البشرية المتحررة، ومدى رزانتهم وملكتهم النقدية. وإلى أي مدى تقدموا في اتجاه طريق الحرية الحقيقية؟ وإلى أي مدى تجنبوا العالم الحقيقي ومشاكله، ومفارقاتهم المريرة؛ إلى أي مدى قيدوا حريتهم عبر التمسك بالآخرين أو الأوهام أو اليقينيات؟ إذا كانت الثورة الفرويدية في الفكر المعاصر تعني شيئاً على الإطلاق، فيجب عليها أن تولّد مستوى جديداً من الاستبطان وكذلك النقد الاجتماعي. لقد رأينا كيف تؤثر هذه الأشياء ليس فقط في الوعي الفكري الأكاديمي ولكن أيضاً في العقل الشعبي، في الأدب وأعمدة النصائح في الصحف واسعة الانتشار. قبل ٣٥ عاماً، أنى لك أن تقرأ نصيحة لمتيمة بالحب تحذر فتاةً من حبيبها الذي رفض لأسباب أخلاقية أن يمارس معها الجنس حينما طلبت منه ذلك، لأنه قد يُسقط عليها عجزه الجنسي؟

بيد أن هذا الأمر يطرح المشكلة الثانية البالغة التي أثارتها الثورة العلاجية، ألا وهي، ماذا بعد؟ حتى مع تواجد مجاميع كثيرة من الأشخاص المتحررين، وفي أفضل حالاتهم، لا يمكننا تصور أن العالم سيكون مكاناً أكثر رغداً وأقل مأساوية. وكما نبهنا تيليش، إن الكائن الجديد، في ظل ظروف وقيود الوجود، لن يجلب إلى حيز الوجود سوى تناقضات جديدة أكثر حدة وتوترات جديدة وحالات متنافرة هي أكثر إيلاماً- و «وضعاً شيطانياً أكثر كثافة». إن الواقع لا يعرف الرحمة؛ لأن الآلهة لا تسير على الأرض؛ ولو تمكنت البشرية من أن تكون مستودعات نبيلة لخلجان العدم الهائلة، فسيعرفون طمأنينة بقدر أقل منا نحن المجانين الغافلون المنساقون. بالإضافة إلى ذلك، هل يمكن لأي مثال للثورة العلاجية أن يكون باتصال مع الحشود الغفيرة في هذا العالم، الرجال الميكانيكيون الحديثون في روسيا، قطيع الأتباع الذي يقارب المليار في الصين، الشعوب الجاهلة والمتوحشة في كل قارة تقريباً؟ عندما يعيش المرء جو التحرر في بيركلي، كاليفورنيا، فإنه يعيش في جو ينعم بالدفء إلى درجة أنه يستبعد واقع سائر العالم. هذه هي الطريقة التي تسير بها الأمور حقاً في هذا العالم. إنه جنون العظمة العلاجي الذي يجب أن ننتبه إليه بسرعة إذا ما أردنا ألا نكون حمقى تماماً. لن تتلاشى الحقائق التجريبية للعالم؛ لأن المرء قد حلل عقدة أوديب، كما عرف فرويد جيداً؛ أو لأن الإنسان يستطيع أن يمارس الجنس برقة، كما يعتقد كثيرون. انسوا ذلك. وبهذا المعنى مرة أخرى، فإن تشاؤم فرويد المعتم، ولاسيما كتاباته الأخيرة مثل قلق في الحضارة، هو الذي أبقى عليه معاصراً. محكوم على البشرية أن تعيش في عالم مأساوي وشيطاني على نحو ساحق.

اندماج العلم والدين

لن يحل الدين العلاجي محل الأديان التقليدية ورسالات اليهودية والمسيحية والبوذية وما شابه ذلك. لقد اعتقدت هذه الديانات أن الإنسان محكوم عليه البقاء على شكله الحالي، وأنه لا يستطيع التطور إلى حد أبعد،

وأن أي شيء قد يحققه لا يمكن أن يتحقق ألا من داخل الكابوس الحقيقي لوحدته في الخلق ومن الطاقات التي يتمتع بها الآن. عليه أن يتكيف وينتظر. يقول المسيحيون إن الولادة الجديدة ستجعله يستمر قدماً، وتمنحه تجدداً مستمر. بينما تقول اليهودية إنه لو بلغ درجة الكمال في الإيمان والصلاح، ونشر شيئاً من هذين الشميلتين على نطاق واسع بين رفاقه، فإن الرب بنفسه سيتدخل. يجب على البشرية الانتظار ريثما يسخرون أقصى ما لديهم من ذكاء وجهد لتأمين تكيفهم ونجاتهم. من الناحية المثالية، سينتظرون في حالة من الانفتاح على المعجزة والغموض، في الحقيقة المُعاشة للخلق، مما يجعل النجاة والتنعم بالخلاص أمراً سهلاً؛ لأن البشرية ستكون أقل انسياقاً لتدمير نفسها وسيظهرون بالصورة التي ترضي خالقهم: مخلوقات ممتلئة بالإجلال تحاول العيش بوئام مع باقي عناصر الخليقة.

ما الذي نعنيه بالحقيقة المعاشة للخلق؟ لا بد من أننا نعني العالم كما يظهر للبشرية في وضع ينعدم فيه الكبت نسبياً؛ أي كما يظهر للكائنات التي قدرت ضآلتها الحقيقية في مواجهة غلبة الكون وعظمته، في مواجهة المعجزة المذهلة لأصغر الأشياء حتى؛ من المرجح أن هذه الحقيقة المعاشة ظهرت للبشر الأوئل على هذا الكوكب ولأولئك الأشخاص الذين لعبوا أدوار الشامان والنبي والقديس والشاعر والفنان. ما يميز إدراكهم للواقع هو أنهم مدركون للذعر المتأصل في الخلق: سيلفيا بلاث في مكان ما أطلقت على الرب اسم «الملكُ فزع». والفزع هو ملك الغروتسك(*). ما نفعل أمام عالم يكون النشاط الروتيني للكائنات الحية هو تمزيق الكائنات الحية الأخرى بمختلف أنواع الأسنان، بالعض وجرش اللحم والخضروات والعظام بين الرحى، لتبتلع اللقمة ببهجة، وتدمج جوهرها فيها، ثم تفرز ما تبقى بنتانة وغازات كريهة. يتواصل الكل للاتحاد مع الآخرين الصالحين للأكل بالنسبة إليه. فهذا البعوض ينتفخ بدم الآخرين، اليرقات، والنحل يهجم بغضب

(*) الغروتسك: مصطلح ذو أصول إيطالية بدأ استعماله منذ القرن الثامن عشر لوصف كل ما هو غريب أو غامض أو بشع أو وصف الأشكال الغريبة أو أقنعة الهالووين المشوهة. (المترجم)

وشرانية، والفروش تواصل التمزيق والبلع، ناهيك عن تقطيع الأوصال اليومي والمذابح التي تشهدها الحوادث «الطبيعية» من كل الأنواع: زلزال يدفن ٧٠ ألف مواطن على قيد الحياة في البيرو، وتخلف السيارات كومة هرمية من ٥٠ ألف سيارة في الولايات المتحدة وحدها، وتمسح موجة المد والجزر أكثر من ربع مليون شخص من على سطح الأرض في السواحل التي تطل على المحيط الهندي. إن الخلق هو كابوس مذهل يحدث على كوكب متشبع بدماء كل مخلوقاته منذ مئات الملايين من السنين. إن الاستنتاج الأكثر رصانة الذي يمكن أن نتوصل إليه عمّا كان يجري فعلاً على الكوكب منذ حوالي ثلاثة مليارات سنة هو أن الكوكب تحول إلى حفرة شاسعة من الأسمدة الطبيعية. لكن الشمس شتت انتباهنا، جففت بحرارتها الدماء، وجعلت الأشياء تنمو على سطحه، ومنح دفئها الأمل الذي يترافق مع راحة الكائن العضوي ونمائه. كما يقول مايكل أنجلو «هذا فقط ما يستنفدني ويغويني».

يندمج العلم والدين في نقدهما لكبح إدراك هذا النوع من الحقائق، ويضللنا العلم عندما يظهر الرغبة لاحتكار الحقيقة المعاشة برمتها. وهنا، ينتهي نقد علم النفس السلوكي وكل التلاعبات البشرية والطوباويات الإكراهية. تحاول هذه الأساليب أن تصنع للعالم وجهاً ما هو بوجه العالم الحقيقي، أن تشرعن الغروتسك الخاص بالعالم، واستحداث وضع بشري «مناسب». دعا عالم النفس كينيث كلارك في خطابه الرئاسي الأخير لجمعية علم النفس الأمريكية، إلى استحداث نوع جديد من العقاقير الكيميائية لاخماد عدوانية الإنسان مما سيجعل العالم مكاناً أقل خطورة. لدى الكل وصفات خاصة لإصلاح الأمور. حتى فرويد، هذا الرجل الذي كان تنويرياً، في نهاية المطاف، أراد أن يرى عالماً أكثر عقلانية، وبدا على استعداد لاحتكار الحقيقة المعاشة في العلم لو كان ذلك ممكناً فقط. لقد فكر ذات مرة أنه من أجل تغيير الأشياء حقاً عن طريق العلاج النفسي، على المعالج الوصول إلى الجماهير؛ وأن الطريقة الوحيدة لفعل ذلك تكمن في مزج نحاس الإيحاء بالذهب الخالص للتحليل النفسي. بعبارة أخرى، أن تخضع العالم عبر التحويل ليكون أقل شراً. لكن فرويد كان يعرف أفضل من الآخرين، بما أنه أدرك تدريجياً أن الشر في

العالم لا يقبع في نفوس الناس بل في خارجهم، في الطبيعة نفسها- ولهذا أصبح أكثر واقعية وتشاؤمية في عمله المتأخر.

تكمن مشكلة كل المتلاعبين من العلماء، وبطريقة ما، في أنهم يأخذون الحياة مأخذ الجد؛ بهذا المعنى، «برجوازية» هي كل العلوم، وشأن من شؤون البيروقراطيين. أعتقد أن تأخذ الحياة مأخذ الجد يعني شيئاً كهذا التعبير: إن كل ما يفعله الإنسان على سطح هذا الكوكب يلزم أن يفعله ضمن الحقيقة الحية المتمثلة لرعب الخليقة والفزع ورعدة الذعر التي تسري أسفل كل شيء. وكل ما عدا ذلك خاطئ. كل ما يتم تحقيقه يتعين أن يتحقق من داخل الطاقات الذاتية للمخلوقات، من دون قمع، ومع ممارسة كلية للشغف والتطلع والألم والخوف والحزن. أنّى لنا أن نعرف- مع ريلكه- أن الجزء الخاص بنا من معنى هذا الكون قد لا يكون سوى إيقاع شعري يغرق في الحزن؟ إن العلم المراوغ والطوباوي، وعبر إخماده للحساسية البشرية، سوف يحرم البشرية أيضاً من البطولة في دافعهم لتحقيق النصر. ونحن نعلم، بطريقة ذات أهمية بالغة، أن ذلك يعني دحضاً لنضالنا عبر تجريدنا ومنعنا من دمج الحد الأقصى من التجربة. وذلك يعني نهاية ما هو بشري مميز- أو حتى، يلزم أن نقول، نهاية الكائن العضوي المميز.

إن الحياة، وبالطريقة الغامضة التي جاءت بها عبر التطور على هذا الكوكب، تدفع نحو توسعها الخاص. لا نفهم الحياة بسهولة لأننا لا نعرف الغاية من وراء الخلق؛ ما نشعر به فقط هو أن الحياة ترهقنا وتأزم الآخرين بينما يفترسون بعضهم بعضاً. تسعى الحياة إلى التوسع في اتجاه غير معروف لأسباب غير معروفة. وخلص رانك إلى أنه لا ينبغي حتى لعلم النفس التطفل على هذه الحيوية المقدسة. وهذا هو السبب في اختياره «الـ(لاعقلانية)» بوصفها عنصراً أساساً للحياة؛ وهو خيار يعتمد على الخبرة التجريبية. هنالك قوة دافعة تستتر بلغز لا يمكننا فهمه، وهي تتضمن ما يفوق المنطق وحده. وعليه، فإن الدافع وراء البطولة الكونية هو أمر مقدس وغامض، ليس للعلم والعلمانية تنظيمه وعقلنته. العلم، في نهاية المطاف، عقيدة حاولت استيعاب الخوف من الحياة

والموت وإنكاره؛ والعلم مجرد منافس آخر في طيف أدوار البطولات الكونية.

يثمل الإنسان ويتعاطى المخدرات ليفقد وعيه، أو يقضي وقته في التسوق، وهو عمل مخدر أيضاً. و بما أن الوعي يستدعي أنواعاً من التفاني البطولي الذي لم تعد توفره الثقافة للإنسان، فإن المجتمع يتدبر أمر مساعدته لكي ينسى. أو، بدلاً من ذلك، يدفن نفسه في علم النفس معتقداً أن الوعي في حد ذاته سيكون نوعاً من العلاج السحري لمشاكله. على أن علم النفس ولد مع انهيار منظومة البطولات الاجتماعية المشتركة؛ لا يمكن تجاوز هذه المنظومة إلا عبر إنشاء نوع جديد من البطولات، بطولات هي في الأساس مسائل إيمان وإرادة، وإخلاص لرؤية ما. توصل ليفتون إلى النتيجة نفسها من وجهة نظر مفاهيمية متطابقة مع وجهة نظر رانك.[٤٣] عندما كتب نورمان براون، وبالمكانة التي يحظى بها، كتابه الأخير «جسد الحب» كان قد توصل إلى النقطة نفسها. لقد أدرك أن الطريقة الوحيدة لتجاوز التناقضات الطبيعية للوجود كانت تتمثل بالطريقة الدينية البالية: أن يُسقط الإنسان مشاكله على شخص الإله، أن يتداوى على يد كيان ما ورائي يمنحه التسويغ الكلي والاكتفاء الكلي. إن التحدث بهذه المصطلحات لا يشبه أبداً التحدث بلغة دعاة دين علم النفس. لم يكن رانك ساذجاً أو مسيحاني: لقد رأى أن على البشرية التوجه دائماً إلى ما يقبع خارج أجسادهم، وأن يكون توجههم قائماً على الكبت الصحي، ونحو أيديولوجيات خلود صريحة، أي نحو أساطير السمو البطولي.

يمكننا أن نستنتج أن مشروعاً هائلاً مثل البناء الأسطوري العلمي للانتصار على الحدود البشرية ليس شيئاً يمكن للعلم أن يبرمجه. والأدهى من ذلك، إنه يأتي من الطاقات الحيوية للحشود البشرية التي تتصبب عرقاً في كابوس الخلق - وهذا ليس في متناول يد الإنسان حتى يبرمجه. من يدري الشكل الذي سيتخذه زخم الحياة في المستقبل أو ما الفائدة التي ستُجنى من بحثنا المضني. أكثر ما يمكن أن يفعله أي واحد منا هو تشكيل شيء ما - تشكيل ذاتنا أو موضوعاً آخر - ورميه في صحراء الحيرة، وتقديمه على طبق من ذهب، إن جاز التعبير، لقوة الحياة.

هوامش الكتاب:

١. رانك، خطاب ٢/ ٨/ ٣٣، في السيرة الذاتية لجيسي تافت، أوتو رانك (نيويورك: جوليان برس، ١٩٥٨)، ص. ١٧٥.
٢. نورمان براون، «الحياة ضد الموت»، ص. ٣٢٢.
٣. بيرلس وهيفرلاين وغودمان «العلاج الجشطالتي»، (نيويورك: دلتا للكتب، ١٩٥١)، ص. ٣٩٥.
٤. أيرا بروغوف «الموت والولادة من جديد في علم النفس»، (نيويورك: دلتا للكتب، ١٩٦٤).
٥. روزن، مجلة «فرجينيا كوارترلي ريفيو»، شتاء عام ١٩٧١، ص.٣٣.

الفصل الأول:

١. ويليام جيمس، «أصناف الخبرة الدينية: دراسة في الطبيعة البشرية»، ١٩٠٢ «نيويورك: مينتور ادشن، ١٩٥٨)، ص. ٢٨١.

الفصل الثاني:

١. فرويد، «أفكار لأزمنة الحرب والموت»، ١٩١٥، بحوث مُجمعة، المجلد الرابع (نيويورك: الكتب الأساسية، ١٩٥٩)، ص. ٣١٦-٣١٧.
٢. أ. ل. كوكرين، «إيلي ميتشنيكوف ونظريته حول «غريزة الموت»، المجلة الدولية للتحليل النفسي ١٩٣٤. ١٥ :٢٦٥-٢٧٠؛ جي. ستانلي هال، «الخوف من الموت والخلود»، المجلة الأمريكية لعلم النفس، ١٩١٥؛ ٢٦ :٥٥٠-٦١٣.
٣. شالر، «الفرد: دراسة في الحياة والموت»، نيويورك، أبليتون، ١٩٩٠).
٤. هال، «الخوف من الموت»، ص. ٥٦٢.
٥. الآن هارينغتون، «الخالد»، (نيويورك، راندوم هاوس، ١٩٦٩)، ص. ٨٢.
٦. دراسة جاك شورون بعنوان «الموت في الفكر الغربي»، (نيويورك: كولير بوكس، ١٩٦٣).

٧. فايفل، «معنى الموت»، (نيويورك: ماكغرو هيل، ١٩٥٩)، الفصل السادس: روكلن، «حزن وسخط»، (بوسطن: ليتل، براون، ١٩٦٧)، ص. ٦٧.
٨. جي. بولبي، «رعاية الأم والصحة العقلية»، (جنيف: منظمة الصحة العالمية، ١٩٥٢)، ص. ١١.
٩. والتر تيتز، «رهاب المدرسة والخوف من الموت»، «منتل هايجين»، ١٩٧٠، ٥٤: ٥٦٥-٥٦٨.
١٠. رينغولد، «الأم والقلق والموت: مجمع الموت الكارثي»، (بوسطن: ليتل، براون، ١٩٦٧).
١١. ليفين، «قصة غريزة الموت»، سايكياترك كوارترلي، ١٩٥١، ٢٥: ٢٥٧-٢٨١.
١٢. مولولني، «الساعة السحرية: مساهمة في سيكولوجية الاستبداد، ويكفيلد، ماس: مونتروس بريس، ١٩٤٩)، ص. ٢١٧؛ ماركوس «أيديولوجية الموت»، في كتاب فايفل «معنى الموت» الفصل الخامس.
١٣. نورمان براون، «الحياة ضد الموت»، ص. ٢٧٠.
١٤. مورفي، «نقاشات»، في كتاب فايفل «معنى الموت»، ص. ٣٢٠.
١٥. ويليام جيمس، «أصناف الخبرة الدينية»، ص. ١٢١.
١٦. جاك شورون بعنوان «الموت في الفكر الغربي»، ص. ١٧.
١٧. المرجع أعلاه، ص. ٢٧٢.
١٨. زيلبورغ، «الخوف من الموت»، مجلة سايكو أنالتك كوارترلي، ١٩٤٣، ١٢: ٤٦٥-٤٧٥. انظر التمييز الفني الجميل لإيسلر بين القلق من الموت والرعب منه، في كتاب المقالات خاصته المليء بالمناقشات الدقيقة: «الطبيب النفسي والمريض المحتضر»، (نيويورك: مطبعة الجامعات الدولية، ١٩٥٥)، ص. ٢٧٧.
١٩. زيلبورغ، «الخوف من الموت»، ص. ٤٦٥-٤٦٧.
٢٠. ويليام جيمس، «أصناف الخبرة الدينية»، ص. ١٢١.
٢١. زيلبورغ، «الخوف من الموت»، ص. ٤٦٧. أو يمكننا أن نقول بدقة أكثر، مع إيسلر، الخوف من الإبادة، الذي يمتد بواسطة الأنا إلى وعي الموت. انظر «الطبيب النفسي والمريض المحتضر»، ص. ٢٦٧.
٢٢. المرجع أعلاه.
٢٣. المرجع أعلاه، ص. ٤٦٨-٤٧١.
٢٤. شالر، «الفرد: دراسة في الحياة والموت».
٢٥. وال، «الخوف من الموت»، في كتاب فايفل ص. ٢٤-٢٥.
٢٦. مولولني، «الساعة السحرية»، ص. ١١٧.
٢٧. وال، «الخوف من الموت»، ص. ٢٥-٢٦.
٢٨. شورون، «الموت في الفكر الغربي»، ص. ١٠٠.
٢٩. أي. الكسندر، «هل الموت مسألة لا مبالاة؟»، مجلة علم النفس، ١٩٥٧، ٤٣: ٢٧٧-٢٨٣؛ غرينبرغ والكسندر، «بعض المفاهيم والمشاعر المرتبطة بالموت»، صحيفة هيلسايد هوسبتل، ١٩٦٢، العدد: ٢: ١٢٠-١٢؛ غولدنغ «القلق

وشكلان معرفيان لمقاومة فكرة الموت»، تقارير نفسية، ١٩٦٦، ١٨: ٣٥٩-٣٦٤.
٣٠. سول، «الاستدامة الداخلية»، «سايكو أنلتك كوارترلي، ١٩٧٠، ٣٩: ٢١٥-٢٢٢.
٣١. وال، «الخوف من الموت»، ص. ٢٦.

الفصل الثالث:

١. إريك فروم، «جوهر الإنسان»، (نيويورك: هاربر ورو، ١٩٦٤)، ص. ١١٦-١١٧.
٢. إريك فروم، «المجتمع العاقل»، (نيويورك: فاوسيت بوكس، ١٩٥٥)، ص ٣٤.
٣. نورمان براون، «الحياة ضد الموت».
٤. لورد راغلان، «جريمة جوكاستا: دراسة أنثروبولوجية»، (لندن: ميثوين، ١٩٣٣) الفصل ١٧.
٥. نورمان براون، «الحياة ضد الموت»، ص. ١٨٦.
٦. المرجع أعلاه، ص. ١٨٩.
٧. المرجع أعلاه، ص. ١٨٦-١٨٧.
٨. شتراوس، «حول الهوس، دراسة سريرية ومنهجية»، (نيويورك: دراسات الأمراض العصبية والعقلية، ١٩٤٨)، العدد ٧٣.
٩. المرجع نفسه، أعلاه، ص. ٤١-٤٤.
١٠. فرويد، «قلق في الحضارة»، ١٩٣٠ (لندن: هوغارث برس، طبعة عام ١٩٦٩)، ص. ٤٣.
١١. نورمان براون، «الحياة ضد الموت»، ص. ١١٨.
١٢. المرجع أعلاه، ص. ١٢٠.
١٣. ساندور فرينزي، «المساهمات النهائية في مشاكل وأساليب التحليل النفسي»، (لندن: مطبعة هوغارث، ١٩٥٥)، ص. ٦٦.
١٤. «علم النفس والروح»، ١٩٣١ (نيويورك: طبعة بيربيتوا بوكس، ١٩٦١).
١٥. نورمان براون، «الحياة ضد الموت»، ص. ١٢٤.
١٦. المرجع أعلاه، ص. ١٢٣.
١٧. المرجع أعلاه.
١٨. المرجع أعلاه، ص. ١٢٨.
١٩. المرجع أعلاه، ص. ١٢٧.
٢٠. «التربية الحديثة: نقد للأفكار الأساسية» (مطبعة أغاثون، ١٩٦٨).
٢١. فرويد، «مدخل إلى التحليل النفسي»، نيويورك: شركة غاردن ستي للنشر، ١٩٤٣)، ص. ٣٢٤.
٢٢. جيزا روهيم، «التحليل النفسي والأنثروبولوجيا»، (نيويورك: مطبعة الجامعات الدولية، ١٩٥٠)، ص ١٣٨-١٣٩.
٢٣. فرينزي، «المساهمات النهائية»، ص. ٦٥-٦٦.

٢٤. أعاد رولو ماي مؤخراً إحياء المنظور الرانكي في هذا الشأن؛ انظر نقاشه عن الحب والموت في «الحب والإرادة» (نيويورك: نورتون، ١٩٧١).
٢٥. « التربية الحديثة»، ص ٥٢.
٢٦. المرجع أعلاه، ص. ٥٣.
٢٧. نورمان براون، «الحياة ضد الموت»، ص. ١٢٧-١٢٨.

الفصل الرابع

١. أورتيغا، «ثورة الجماهير»، (نيويورك: نورتون، ١٩٥٧)، ص. ١٥٦-١٥٧.
٢. إرنست بيكر، «بُنية الشر: مقال عن توحيد علم الإنسان»، (نيويورك: برازيلر، ١٩٦٨)، ص. ١٩٢.
٣. راجع بحثيه بعنوان «الحاجة إلى المعرفة والخوف من المعرفة»، مجلة علم النفس العام، ١٩٦٣، ٦٨: «- ١٢٥؛ و«العصاب بوصفه فشلاً في النمو الشخصي»، هيومانيتاس، ١٩٦٧، ٣: ١٥٣-١٦٩.
٤. ماسلو، «العصاب بوصفه فشلاً»، ص. ١٦٣.
٥. المرجع نفسه أعلاه، ص. ١٦٥-١٦٦.
٦. رودولف أوتو، «فكرة المقدس»، ١٩٢٣ (نيويورك: جالاكسي بوكس، ١٩٥٨).
٧. ماسلو، «الحاجة إلى المعرفة»، ص. ١١٩.
٨. المرجع أعلاه، ص. ١١٨-١١٩.
٩. فرويد، «مستقبل وهم»، ١٩٢٧ (نيويورك: طبعة أنكور بوكس، ١٩٦٤)، الفصلان ٣ و ٤.
١٠. فرويد، «مشكلة القلق»، ١٩٢٦ (نيويورك: نورتون، ١٩٣٦)، ص ٦٧ وما بعدها.
١١. راجع أيضاً آراء هايدغر في الطب النفسي الوجودي الحديث: ميدار بوس، «معنى وفحوى الانحرافات الجنسية: نهج تحليلي لعلم النفس المرضي لظاهرة الحب»، (نيويورك: غرون وستراتون، ١٩٤٩)، ص. ٤٦.
١٢. بيرلز، «العلاج الجشطالتي»، (لافاييت، كاليفورنيا: مطبعة ريل بيبول، ١٩٦٩)، ص ٥٥-٥٦.
١٣. آنغيال، «العصاب وعلاجه: نظرية شاملة»، (نيويورك: وايلي، ١٩٦٥)، ص. ٢٦٠.
١٤. ماسلو، نحو علم نفس الكينونة، الطبعة الثانية (برينستون: إنسايت بوكس، ١٩٦٨)، الفصل ٨.
١٥. نورمان براون، «الحياة ضد الموت».
١٦. «التربية الحديثة»، ص. ١٣.
١٧. هارولد سيرلز، «الفصام وحتمية الموت»، صحيفة سايكياترك كوارترلي ١٩٦١، ٣٥: ٦٣٣-٦٣٤.
١٨. تراهرن، «قرون»، (لندن، فيث برس طبعة، ١٩٦٣)، ص. ١٠٩-١١٥.
١٩. مارسيا لي أندرسون، «التشخيص» مقتبس في كتاب سيرلز «الفصام»، ص. ٦٣٩.
٢٠. نورمان براون، «الحياة ضد الموت»، ص. ٢٩١.

الفصل الخامس:

١. كيركغارد، «مذكرات»، ١٢ آيار ١٨٣٩.
٢. أورفال موريز، «نظرية التعلم وديناميكيات الشخصية»، (نيويورك: رونالد برس، ١٩٥٠)، ص. ٥٤١.
٣. راجع رولو ماي، «معنى القلق»، (نيويورك: رونالد برس، ١٩٥٠)؛ لبيوس لوكاس ميلر، «في البحث عن الذات: الفرد في نظر كيركغارد»، (فيلادلفيا: مولينبيرغ برس، ١٩٦٢).
٤. كيركغارد، «مفهوم الفزع»، ١٨٤٤ (برينستون: طبعة صحيفة الجامعة، ١٩٥٧، ترجمة والتر لوري)، ص. ٤١.
٥. المرجع أعلاه، ص. ٣٨.
٦. المرجع أعلاه، ص. ٣٩.
٧. المرجع أعلاه، ص. ١٣٩.
٨. المرجع أعلاه، ص. ٤٠.
٩. المرجع نفسه أعلاه، ص. ١٤٠.
١٠. كيركغارد، «المرض طريق الموات»، ١٨٤٩، (طبعة أنكور، ١٩٥٤، مع كتاب «خوف ورعدة»، ترجمة والتر لوري)، ص. ١٨١.
١١. كيركيغارد، «الفزع»، ص. ١١٠.
١٢. المرجع أعلاه، ص. ١٢٤.
١٣. المرجع أعلاه، ص. ١١٢-١١٣.
١٤. المرجع أعلاه.
١٥. المرجع أعلاه، ص. ١١٤-١١٥.
١٦. المرجع أعلاه، ص. ١١٥-١١٦.
١٧. راجع ميلر، «في البحث عن الذات»، ص. ٢٦٥-٢٧٦.
١٨. كيركغارد، «المرض طريق الموات»، ص. ١٨٤-١٨٧.
١٩. المرجع أعلاه، ص. ١٧٤-١٧٥.
٢٠. المرجع أعلاه.
٢١. المرجع أعلاه، ص. ١٦٢ وما يليها.
٢٢. راجع إيرنست بيكر، «الثورة في الطب النفسي» (نيويورك: فري برس، ١٩٦٤)؛ والفصل العاشر من هذا الكتاب.
٢٣. كيركغارد، «المرض طريق الموت»، ص. ١٦٣.
٢٤. المرجع أعلاه، ص. ١٦٤، ١٦٥، ١٦٩.
٢٥. المرجع أعلاه، ص. ١٦٩-١٧٠.
٢٦. المرجع أعلاه.
٢٧. المرجع أعلاه، ص. ١٦٥.
٢٨. بيكر، «الثورة في الطب النفسي».

٢٩. كيركغارد، «المرض طريق الموت»، ص. ١٦٦-١٦٧.
٣٠. المرجع أعلاه، ص. ١٧٠-١٧٢.
٣١. المرجع أعلاه، ص. ١٧٢.
٣٢. المرجع أعلاه، ص. ١٧٣.
٣٣. المرجع أعلاه، ص. ١٧٤-١٧٥.
٣٤. ، «الحضارة وسخطها»، ص. ٨١.
٣٥. كيركغارد، «المرض طريق الموت»، ص. ١٩٦.
٣٦. المرجع أعلاه، ص. ١٩٨.
٣٧. المرجع أعلاه، ص. ١٩٩.
٣٨. المرجع أعلاه، ص. ١٥٦.
٣٩. راجع ميلر، «في البحث عن الذات»، ص. ٣١٢-٣١٣.
٤٠. كيركغارد، «مفهوم الفزع»، ص. ١٤٤.
٤١. المرجع أعلاه، ص. ١٤٠.
٤٢. راجع ميلر، «في البحث عن الذات»، ص. ٢٧٠.
٤٣. كيركغارد، «المرض طريق الموت»، ص. ١٩٩.
٤٤. جيمس، «أصناف الخبرة»، ص. ٩٩.
٤٥. أورتيغا، «ثورة الجماهير»، ص. ١٥٧.
٤٦. كيركغارد، «مفهوم الفزع»، ص. ١٤٠ وما يليها.
٤٧. المرجع أعلاه، ص. ١٤١-١٤٢.
٤٨. المرجع أعلاه، ص. ١٠٤.
٤٩. المرجع أعلاه، ص. ١٤٥.
٥٠. راجع رولو ماي، «معنى القلق»، ص. ٤٥.

الفصل السادس:

١. فرويد، «قلق في الحضارة»ص. ٤٣.
٢. نورمان براون، «الحياة ضد الموت»، ص. ١٨٨.
٣. كارل يونغ، «ذكريات وأحلام وتأملات»، (نيويورك: فينتج، ١٩٦٥)، ص. ١٤٩-١٥١.
٤. المرجع نفسه، أعلاه.
٥. تم اقتباسه في فنسنت بروم، «فرويد وحلقته الأولى» (لندن: هاينهان، ١٩٦٧)، ص. ١٠٣.
٦. «الحياة ضد الموت»، ص. ١٠٣.
٧. فرويد، «مستقبل وهم»، ١٩٢٧ (نيويورك: طبعة أنكور بوكس، ١٩٦٤)، ص. ٣٢.
٨. فرويد، «ما وراء مبدأ اللذة»، ١٩٢٠ (نيويورك: بانتام طبعة الكتب، ١٩٥٩)، ص. ٦١.
٩. نفس المرجع أعلاه، ص. ٦٦.

١٠. ملاحظات رانك الثاقبة حول مشاكل فرويد النظرية، «علاج الإرادة»، ص. ١١٥؛ وانظر مناقشة براون، «الحياة ضد الموت»، ص ٩٧ وما يتبعها.
١١. راجع «ما وراء مبدأ اللذة»، ص. ٩٣، ١٠٥، ١٠٦، و «الحياة ضد الموت»، ص. ٩٩-١٠٠.
١٢. «الحياة ضد الموت»، ص. ١٠١ وما يتبعها.
١٣. «علاج الإرادة»، ص. ١٣٠.
١٤. راجع «الحياة ضد الموت»، ص. ١٠٩.
١٥. «علاج الإرادة»، ص. ١١٦.
١٦. المرجع أعلاه، ص. ١٢١-١٢٢.
١٧. المرجع أعلاه، ص. ١١٥.
١٨. راجع، «التربية الحديثة»، ص. ٣٨.
١٩. ليفين، «قصة غريزة الموت»، ص. ٢٢٧-٢٧٨.
٢٠. جونز، «حياة وأعمال سيغموند فرويد»، نسخة مختصرة، (دوبليداي أنكور، ١٩٦٣)، ص. ١٩٨.
٢١. المرجع أعلاه، ص. ٣٥٤.
٢٢. المرجع أعلاه، ص. ١٩٤.
٢٣. المرجع أعلاه، ص. ١٩٧.
٢٤. المرجع أعلاه، ص. ١٩٤، هامش.
٢٥. المرجع أعلاه، ص. ١٧٩، هامش.
٢٦. جونز، «فرويد»، طبعة مختصرة، ص. ٣٥٤.
٢٧. مُقتبس في كتاب زيلبورغ، «التحليل النفسي والدين» (لندن: ألين وأونوين، ١٩٦٧)، ص. ٢٣٣.
٢٨. المرجع أعلاه، ص. ٢٣٢-٢٣٤.
٢٩. المرجع أعلاه، ص. ٢٣٤.
٣٠. مُقتبس في كتاب روزن «الحيوان الشقيق: قصة فرويد وتوسك»، (الآن لان ذا بنغوين برس، ١٩٦٩)، ص. ١٧٢، الهامش.
٣١. يونغ، «مذكرات»، ص. ١٥٦.
٣٢. المرجع أعلاه، ص. ١٥٧.
٣٣. بول روزن، «فرويد: الفكر السياسي والاجتماعي»، (نيويورك: فينتج بوكس، ١٩٧٠)، ص. ١٧٦-١٨١.
٣٤. المرجع أعلاه، ص. ١٧٦، يطرح فروم وجهة نظر مشابهة في «مهمة فرويد»، ص. ٦٤.
٣٥. المرجع أعلاه، ص. ١٧٨.
٣٦. راجع كتاب يونغ «مذكرات»، ص. ١٥٦.
٣٧. روزن، «فرويد»، ص. ١٧٩.
٣٨. يونغ، «مذكرات»، ص. ١٥٦.
٣٩. جونز، «حياة وأعمال سيغموند فرويد»، الطبعة الثالثة، (نيويورك: بايسك برس،

١٩٥٣)، المجلد ١، ص. ٣١٧.
٤٠. مُقتبس في كتاب بروم «فرويد»، ص. ٩٨.
٤١. راجع مناقشة بروم الذكية والاستقصائية، المرجع نفسه، ص. ١٢٥.
٤٢. روزن، فرويد، ص. ١٨٠.
٤٣. إريك فروم، «جوهر الإنسان»، ص. ٤٣-٤٤.
٤٤. جونز، «فرويد»، المجلد الثاني، ص. ٥٥.
٤٥. المرجع أعلاه، ص. ١٤٥-١٤٦.
٤٦. المرجع أعلاه.
٤٧. راجع إيرنست بيكر، «بُنية الشر»، ص. ٤٠٠، و «ملاك يرتدي درعاً»، (نيويورك: برازيلر، ١٩٦٩)، ص. ١٣٠.
٤٨. جونز، «فرويد»، المجلد الأول، ص. ٨ مع الهامش.
٤٩. جونز، «فرويد»، النسخة المختصرة، ص. ٣٢٩.
٥٠. جونز، «فرويد»، المجلد الأول، ص. ٣١٧.
٥١. يونغ، «مذكرات»، ص. ١٥٧.
٥٢. جونز، «فرويد»، المجلد الثاني، ص. ٤٢٠.
٥٣. المرجع أعلاه. راجع أيضاً كتاب فروم «مهمة فرويد»، ص. ٥٦.
٥٤. مُقتبس في كتاب بروم بعنوان «فرويد»، ص. ١٢٧.
٥٥. مُقتبس في كتاب روزن بعنوان «الحيوان الشقيق»، ص. ٤٠.
٥٦. زيلبورغ، «التحليل النفسي والدين»، ص. ٢٢٦.
٥٧. من ص. ١٣٣-١٣٤، «التحليل النفسي والإيمان: رسائل سيغموند فرويد وأوسكار فيستر»، (نيويورك: بايسك بوكس، ١٩٦٣).
٥٨. زيلبورغ، «التحليل النفسي والدين»، ص. ٢٤٢.
٥٩. المرجع أعلاه، ص. ٢٥٥. انظر أيضاً تحليل بونر الممتاز لهذه الصلابة: فرويد، ص ٢٥٥-٢٥٦.
٦٠. يونغ، «ذكريات»، ص ١٥٢-١٥٣.
٦١. المرجع أعلاه، ص. ١٥٤.

الفصل السابع:

١. كامو، «السقطة»، (نيويورك: كنوف، ١٩٥٧)، ص. ١٣٣.
٢. ليفي، «الخوف والحرية»، (نيويورك: فارار-شتراوس، ١٩٥٠)، ص. ١٣٥.
٣. راجع أولدن، «حول التأثير الرائع للشخصية النرجسية»، إيماجو الأمريكية، ١٩٤١، ٢:٣٤٧-٣٥٥.
٤. يونغ، «مقالتان في علم النفس التحليلي» (كليفلاند: كتب ميريديان، ١٩٥٦).
٥. فانكوفر سن، ٨/ ٣١/ ٧٠، فروم «من بطولة ماجوريت إلى موعد فرانك سيناترا»، يورغن هيس.

٦. فرويد، «مدخل إلى التحليل النفسي»، ١٩٢٠، (نيويورك: شركة غاردن ستي للنشر، ١٩٤٣)، ص. ٣٨٤.
٧. راجع دراسة بنجامين ولشتاين النقدية: «التحويل: معناه ووظيفته في العلاج التحليلي النفسي»، (نيويورك: غرون وستراتون، ١٩٥٤).
٨. فرويد، «مدخل إلى التحليل النفسي»، ص. ٣٨٧-٣٨٨.
٩. فرينزي، «الاندماج والتحويل»، الفصل ٢ في «مساهمات في التحليل النفسي»، (لندن: فيليبس، ١٩١٦)؛ قارنها بكتاب هربرت شبيجل، «التنويم المغناطيسي والتحويل، صيغة نظرية»، «أرشيفات الطب النفسي العام»، ١٩٥٩، ٦٣٤:١-٦٣٩.
١٠. فرينزي، «الاندماج والتحويل»، ص. ٥٩.
١١. المصدر أعلاه، ص. ٦١.
١٢. المصدر أعلاه، ص. ٧٢،٧٨،٧٩.
١٣. المصدر أعلاه، ص. ٦٨.
١٤. فرويد، «سايكولوجيا وتحليل الأنا»، ١٩٢١، (نيويورك: إصدارات بانتام بوكس، ١٩٦٥)، ص. ٦٨. راجع أيضاً إعجاب أدورنو بإعادة التوجيه هذه: «النظرية الفرويدية ونمط الدعاية الفاشية»، «التحليل النفسي والعلوم الاجتماعية»، ١٩٥١، ص. ٢٨١، الهامش السفلي.
١٥. فرويد، المصدر نفسه، أعلاه، ص. ٦٠.
١٦. أوتو فينخل، ملاحظات التحليل النفسي على كتاب فروم، «الهروب من الحرية»، «مراجعة التحليل النفسي»، ١٩٤٤، ١٣٣:٣١-١٣٤.
١٧. فرويد، «سايكولوجيا الجماهير»، ص. ١٦.
١٨. المرجع أعلاه، ص. ٩.
١٩. فروم، «جوهر الإنسان»، ص. ١٠٧.
٢٠. فريتز ريدل، «المشاعر الجماعية والقيادة»، الطب النفسي، ١٩٤٢، ٥٧٣-٥٩٦.
٢١. المرجع أعلاه، ص. ٥٩٤.
٢٢. بايون، «ديناميكيات الجماعة»، في ميلاني كلاين، «اتجاهات جديدة في التحليل النفسي»، (نيويورك: بايسك بوكس، ١٩٥٧)، الصفحات ٤٤٠-٤٤٧.
٢٣. المرجع أعلاه، ص. ٤٦٧-٤٦٨. طوّر بايون أيضاً حجته على غرار ريدل سابقاً- وهو أن هناك أنواعاً مختلفة من المجموعات وبذلك «استخدامات» مختلفة للقادة.
٢٤. بول شيلدر، في كتاب جيل وبرينهان بعنوان «التنويم المغناطيسي والحالات المشابهة»، (نيويورك: طبعات العلوم، ١٩٥٩)، ص. ١٥٩.
٢٥. كانيتي، «الحشود والسلطة»، ص. ٣٣٢.
٢٦. ولشتاين، «التحويل»، ص. ١٥٤.
٢٧. فرويد، «ديناميكيات التحول»، ١٩١٢، بحوث مجمعة، المجلد ٢، ص. ٣١٩؛ راجع أيضا «مدخل إلى التحليل النفسي»، ص. ٣٨٧.
٢٨. فرويد، «ديناميكيات التحول»، ص. ٣١٥.
٢٩. فرويد، «مستقبل الوهم»، ١٩٢٨ (نيويورك: طبعة دوبلداي أنكور، ١٩٦٤)،

ص. ٣٥ ؛ راجع الفصل الثالث بأكمله.
٣٠. هاينز وروينا آنسباخر، «علم النفس الفردي لألفريد آدلر» (نيويورك: بايسك بوكس، ١٩٥٦)، ص ٣٤٢-٣٤٣.
٣١. سيلفربيرغ، «مفهوم التحول»، سايكو أنلاتك كوارترلي، ١٩٤٨، ١٧:٣١٩أ٣٢١.
٣٢. فروم، «ما وراء الأوهام: لقائي مع ماركس وفرويد» (نيويورك: سايمون وشوستر، ١٩٦٢)، ص. ٥٢.
٣٣. يونغ، «علم نفس التحويل»، (برينستون: كتب بولينغن، ١٩٦٩)، ص. ١٥٦.
٣٤. روي والدمان، «الطب النفسي الإنساني: من الاضطهاد إلى الاختيار»،(نيو برونزويك ، نيوجيرسي: مطبعة جامعة روتجرز، ١٩٧١)، ص. ٨٤.
٣٥. يونغ، «التحويل»، ص. ١٢.
٣٦. توماس شاش، «ألم ولذة: دراسة المشاعر الجسدية»، (لندن: تافيستوك، ١٩٥٧)، ص ٩٨ وما بعدها.
٣٧. يونغ، «التحويل»، ص. ١٥٦.
٣٨. «التربية الحديثة»، ص. ١٧٨، «علاج الإرادة»، ص. ٨٢.
٣٩. «ما وراء علم النفس»، ص. ١٣٠، ١٣٦.
٤٠. «علاج الإرادة»، ص. ٤٠.
٤١. أنجيال، «العصاب وعلاجه: نظرية شاملة» (نيويورك: وايلي، ١٩٦٥)، ص ١٢٠-٢١.
٤٢. راجع «علاج الإرادة»، ص. ٨٢ وما بعدها.
٤٣. فرويد، «دراسة سيرة ذاتية» (لندن: هوغارث، ١٩٤٦) ؛ راجع أيضا «مدخل إلى التحليل النفسي، ص. ٣٨٧.
٤٤. فرينزي، «الاندماج والتحويل»، ص. ٣٨-٤٤.
٤٥. راجع سيرلز، «الفصام وحتمية الموت»، ص. ٦٣٨؛ أيضاً هيلم ستيرلين، «التكيف مع واقع الشخص الأقوى »، «الطب النفسي»، ١٩٥٨، ١٤١:٢١-١٤٧.
٤٦. إيرنست بيكر، «بُنية الشر»، ص. ١٩٢.
٤٧. راجع «الفن والفنان»، ص. ٤٠٧.
٤٨. هارينغتون، «الخالد»، ص. ١٠١.
٤٩. «الفن والفنان»، ص. ٤١١.
٥٠. عبارة هارينجتون الرائعة في «الخالد»، ص. ٤٦.
٥١. فرويد، «علم الجماهير»، ص. ٣٧ - ٣٨.
٥٢. راجع ريبورتاج هارولد أورلانسكي «ردود الفعل على وفاة الرئيس روزفلت»، مجلة علم النفس الاجتماعي، ١٩٤٧، ٢٦:٢٣٥-٢٦٦ ؛ دي جراسيا ، «ملاحظة حول الموقف النفسي للرئيس التنفيذي» الطب النفسي، ١٩٤٥، ٨:٢٦٧-٢٧٢.
٥٣. إيرنست بيكر، «بُنية الشر»، ص. ٣٢٨.
٥٤. المرجع نفسه أعلاه.
٥٥. «علاج الإرادة»، ص. ٧٤، ١٥٥؛ «ما وراء علم النفس»، ص. ١٩٥؛ «الفن

والفنان»، ص. ٨٦؛ «التربية الحديثة»، ص. ١٤٢.
٥٦. «الفن والفنان»، ص. ٣٧٠، ٣٧٦.
٥٧. راجع «علم النفس والروح»، ص. ١٤٢، ص. ١٤٨؛ «ما وراء علم النفس»، ص. ١٩٤-١٩٥.
٥٨. «الفن والفنان»، ص. ٤٢.
٥٩. «ما وراء علم النفس»، ص. ١٩٨.
٦٠. «التربية الحديثة»، ص. ٢٣٢-٢٣٤.
٦١. «ما وراء علم النفس»، ص. ١٦٨.
٦٢. يونغ، «التحويل»، ص. ٧١-٧٢.
٦٣. ميلفيل، «موبي ديك»، ١٨٥١ (نيويورك: طبعة بوكيت لايبرري، ١٩٥٥)، ص ٣٦١-٣٦٢.
٦٤. راجع مناقشتي لهذا الموضوع في «بُنية الشر»، ص. ٢٦١.
٦٥. فرينزي، «الاندماج والتحويل»، ص. ٤٧.
٦٦. راجع أيضاً ميرلو وماري كولمان «وظيفة التحويل: دراسة التحويل الطبيعي والمرضي»، مراجعة التحليل النفسي، ١٩٥١، ٣٨:٢٠٥-٢٢١-، مقالة مثقلة بالمراجعات الهامة لوجهات النظر التقليدية؛ نقد شاش المهم، «مفهوم التحويل»، المجلة الدولية للتحليل النفسي، ١٩٦٣، ٤٤:٤٣٢-٤٤٣.

الفصل الثامن:

١. «ما وراء علم النفس»، ص. ١٩٦.
٢. تشيسترتون، «الأرثوذكسية»، ١٩٠٨ (نيويورك: إمج بوكس، ١٩٥٩)، ص. ٨٠.
٣. راجع «الفن والفنان»، الفصل الثاني، «علم النفس والروح»، الفصل الرابع، «ما وراء علم النفس»، الفصل الرابع.
٤. «الفن والفنان» الفص الثاني، «علم النفس والروح»، ص. ١٩٢، «علاج الإرادة»، ص. ٣٠٣.
٥. «التربية الحديثة»، ص. ٢٣٢.
٦. «علاج الإرادة»، ص. ٦٢.
٧. المرجع نفسه أعلاه، ص. ٣٠٤.
٨. «التربية الحديثة»، ص. ٢٣٢.
٩. «علاج الإرادة»، ص. ٣٠٢.
١٠. «ما وراء علم النفس»، ص. ٢٣٤.
١١. روهيم، «تطور الحضارة»، ص. ٤٠٣.
١٢. «التربية الحديثة»، ص. ٤٤.
١٣. المرجع أعلاه، ص. ٤٦ وما يليها.
١٤. المرجع أعلاه/ ص. ٤٣.

١٥. «ما وراء علم النفس»، ص. ٢٣٤.
١٦. راجع أيضاً نقد رولو ماي المعاصر لهذه المشكلة في كتابه «الحب والإرادة».
١٧. «علم النفس والروح»، ص. ٩٢.
١٨. «ما وراء علم النفس»، ص. ١٩٦-١٩٧.
١٩. راجع «علاج الإرادة»، ص. ٦٢.
٢٠. راجع كتاب إيرنست بيكر «ولادة وموت المعنى»، الطبعة الثانية، الفصل ١٢.
٢١. «علاج الإرادة»، ص. ٢٨٧.
٢٢. «علاج الإرادة»، ص. ١٣١.
٢٣. «ما وراء علم النفس»، ص. ١٩٧.
٢٤. «علاج الارادة»، ص. ٣٠٤.
٢٥. «علم النفس والروح»، ص. ٩٢.
٢٦. لمعرفة مدى «مسيحية» تحليل رانك للجنسانية والآخر، راجع دراسة رينهولد نيبور في «طبيعة ومصير الإنسان»، (نيويورك: سكريبنر اند سنز، ١٩٤١)، المجلد ١، ص. ٢٣٣-٢٤٠.
٢٧. «ما وراء علم النفس»، ص. ١٨٦، ١٩٠.
٢٨. يونغ، «علم نفس التحويل»، ص. ١٠١.
٢٩. «الفن والفنان»، ص. ٨٦.
٣٠. «الفن والفنان»، ص. ٤٢؛ «علاج الإرادة»، ٢٧٨.
٣١. راجع كتاب إيرنست بيكر، «بُنية الشر»، ص. ١٩٠ وما بعدها.
٣٢. «علاج الإرادة»، ص. ١٤٧.
٣٣. «ما وراء علم النفس»، ص. ٢٧٢. رأى يونغ أن حلقة فرويد نفسها كانت ديانة تمجّد الأب: «الإنسان الحديث وبحثه عن الروح»، ١٩٣٣ (نيويورك: طبعة هارفست بوكس)، ص. ١٢٢.
٣٤. المرجع أعلاه، ص. ٢٧٣-٢٧٤.
٣٥. المرجع أعلاه، ص. ١٩٤.
٣٦. المرجع أعلاه، ص. ١٨٨-٢٠١.
٣٧. راجع تيليش، «علم اللاهوت المنهجي»، المجلد. ٣، ص ٧٥-٧٧.

الفصل التاسع:

١. «علاج الإرادة»، ص. ٢٥١-٢٥٢.
٢. المرجع أعلاه، الفصل ١٢.
٣. المرجع أعلاه، ص. ١٩٥.
٤. نفس المرجع أعلاه، ص. ٢٤١؛ صحيفة جمعية أوتو رانك، حزيران ١٩٦٧، ص. ١٧.
٥. «علاج الإرادة»، ص. ٧٣، ١٥٥، ٣٠٣.
٦. المرجع أعلاه، ص. ١٤٩؛ صحيفة جمعية أوتو رانك، كانون١، ١٩٧٠، ص. ٤٩-٥٠.

٧. «علاج الإرادة»، ص. ١٤٨-١٤٩.
٨. فرويد، «محاضرات تمهيدية ٣»، ص. ٤٤٥ ؛ أكدها يونغ في «علم نفس التحويل»، ص ٨ ، الهامش ١٦.
٩. روي والدمان، «الطب النفسي الإنساني» (نيو برونزويك: مطبعة جامعة روتجرز، ١٩٧١) ، ص ١٢٣-١٢٤؛ راجع أيضاً البحث الذي كتبه رونالد لايفر، «التجنب والإتقان: نظرة تفاعلية للرهاب». مجلة علم النفس الفرد، آيار ١٩٦٦ ص ٨٠-٩٣؛ وقارن مع بيكر ، «الثورة في الطب النفسي»، ص ١١٥ وما بعدها.
١٠. «علاج الإرادة»، ص. ١٤٩.
١١. «ما وراء علم النفس»، ص. ٥٠.
١٢. «علاج الإرادة»، ص. ١٤٦-١٤٧.
١٣. صحيفة جمعية أوتو رانك، حزيران ١٩٦٧، ص. ٧٩.
١٤. «علاج الإرادة»، ص١٤٦-١٤٧.
١٥. المرجع أعلاه، ص. ١٥١.
١٦. المرجع أعلاه، ١٤٩.
١٧. «الفن والفنان»، ص. ٣٧٦-٣٧٧.
١٨. المرجع أعلاه، ص. ٣٧٢.
١٩. المرجع أعلاه، ص. ٢٧.
٢٠. «علاج الإرادة»، ص. ٩٣.
٢١. المرجع أعلاه، ص. ٩٥، ١٧٣.
٢٢. صحيفة جمعية أوتو رانك، حزيران ١٩٦٧، ص. ١١٨.
٢٣. «علاج الإرادة»، ص. ١٩٥.
٢٤. المرجع نفسه، أعلاه، ص. ٢٥١-٢٥٢.
٢٥. المرجع أعلاه، ص. ١٧٣.
٢٦. تيرني هاي، «الحرب البدائية»، ص. ٢٠٨.
٢٧. «علاج الإرادة»، ص. ٧٤، ٢٨٧.
٢٨. المرجع أعلاه، ص. ٢٨٨.
٢٩. راجع البحث الهام بقلم جيمس بالدوين، «تأريخ علم النفس»، المؤتمر الدولي للفنون والعلوم، المجلد. ٥ ، سانت لويس ، ١٩٠٤ ، ص ٦٠٦-٦٢٣؛ أهم عمل لستيفان شتراوس، «الروح في علم النفس الميتافيزيقي والتجريبي»، «بيتسبرغ، بنسلفانيا: طبعة جامعة دوكين، ١٩٦٢)؛ و «علم النفس والروح»، الفصل الأول، ص ٨٤ وما بعدها ، والفصل ٧.
٣٠. «علم النفس والروح»، ص. ١٩٢.
٣١. «التربية الحديثة»، ص. ١٤٣.
٣٢. «علم النفس والروح»، ص. ١٠؛ راجع أيضاً بيكر «الثورة في الطب النفسي»، ص. ١٢٠-١٢١.
٣٣. «علم النفس والروح»، ص. ١٠.

٣٤. راجع «ما وراء علم النفس»، الفصل الأول والثامن؛ «علم النفس والروح»، الفصل الأول والسابع، وراجع أيضاً ملخص بروغوف في «الموت والولادة من جديد»، ص. ٢٢١-٢٢٨، ٢٥٨-٢٥٩.
٣٥. «التربية الحديثة»، ص. ١٤٣.
٣٦. المرجع نفسه أعلاه، ص. ٢٣٢،١٤٣.
٣٧. صحيفة جمعية أوتو رانك، خريف عام ١٩٦٦، ص. ٤٢؛ «التربية الحديثة»، ص. ٤٥؛ راجع كتابات موررير المهمة، والتي قاومها التيار السائد لعلماء النفس بشدة، «الأزمة في الطب النفسي والدين»، (نيويورك: إنسايت بوكس، ١٩٦١)، الفصل ٨ على وجه الخصوص.
٣٨. «علاج الإرادة»، ص. ٧٤، ١٥٢، ٢٠٥، ٢٤١، ٣٠٣-٣٠٤.
٣٩. المرجع أعلاه، ص. ٩٢-٩٣.
٤٠. المرجع أعلاه، راجع أيضا والدمان، «الطب النفسي الإنساني»، ص. ٥٩ و ص. ١١٧-١٢٧، والتي يجب أن تمثل الآن إعادة تقديم نهائية لمعادلة الخطيئة والعصاب في الطب النفسي الحديث؛ راجع أيضاً موررير «الأزمة في الطب النفسي»، الفصلان الثالث والرابع.
٤١. «علاج الإرادة»، ص. ٩٣، ٣٠٤.
٤٢. «الفن والفنان»، ص. ٢٧؛ والدمان «الطب النفسي الإنساني»، ص. ١٢٠. لا يعتمد والدمان على رانك بل على آدلر، الذي من الواضح أن رانك مدين له أيضاً. بعد أدل، كتبت كارين هورني بفهم عميق على وجه التحديد حول ديناميكيات التمجيد الذاتي والاستهلاك الذاتي في العصاب، والأهم مناقشاتها حول الحاجة إلى الانتصار البطولي والكمال وما يحدث لهما في الشخص العصابي. راجع بشكل كتابها «العصاب والنمو البشري» (نيويورك: نورتون، ١٩٥٠).
٤٣. «ما وراء علم النفس»، ص. ١٩٣؛ «علاج الإرادة»، ص. ٣٠٤؛ «التربية الحديثة»، ص. ١٤١.
٤٤. «التربية الحديثة»، ص. ١٤٢-١٤٤.
٤٥. «علاج الإرادة»، ص. ١٠٥، ٢٤١؛ «الفن والفنان»، ص. ٨٦؛ «علاج الإرادة»، ص. ٩٤.
٤٦. تشيسترتون، «الأرثوذكسية»، ص. ١٨-٢٩؛ راجع أيضاً «التربية الحديثة»، ص. ٤٧.
٤٧. «ما وراء علم النفس»، ص. ٤٩.
٤٨. راجع «ما وراء علم النفس»، ص. ١٦٦، ١٩٧؛ «علاج الإرادة»، ص. ٣٠٣؛ وإيرنست بيكر «ولادة وموت»، الطبعة الثانية، الفصل ١٣.
٤٩. فرويد، «ملاحظات حول التحويل في الحب»، ص. ٣٨٨.
٥٠. فان دير ليو، «الدين في جوهره»، المجلد. ٢، ص. ٤٦٧.
٥١. «التربية الحديثة»، ص. ٤٤-٤٥.
٥٢. راجع كتاب جي. بي. كونغر المهم والمُهمل «أيديولوجيات الدين»، (نيويورك: راوند تيبل برس، ١٩٤٠).

٥٣. راجع يونغ «علم نفس التحويل»، ص. ٦٩.
٥٤. «التربية الحديثة»، ص. ٢٣٢.
٥٥. بيكر «بُنية الشر»، ص. ١٩٠-٢١٠.
٥٦. «الفن والفنان»، ص. ٤٢٩.
٥٧. يونغ «علم نفس التحويل»، ص. ١٠١-١٠٢.
٥٨. يونغ «مذكرات»، ص. ٢٨٨.

الفصل العاشر:

١. بوس «معنى ومحتوى الانحرافات الجنسية»، ص. ٤٦-٤٧.
٢. ألفريد آدلر، «ممارسة ونظرية علم نفس الفرد»، (لندن: كيجان بول، ١٩٢٤)، الفصل ٢١.
٣. مقال شتراوس «في أنماط الحياة العالمية»، محرر. بقلم جي إم إيدي، (إيفانستون: مطبعة جامعة نورث وسترن، ١٩٧٠)، الفصل ٩.
٤. ميدارد بوس، «التحليل النفسي والتحليل الوجودي»، (نيويورك: بايسك بوكس، ١٩٦٣) ص. ٢٠٩-٢١٠.
٥. «ما وراء علم النفس»، ص. ١٦٩.
٦. غايلين، «معنى اليأس» (نيويورك: دار العلوم، ١٩٦٨)، ص. ٣٩١.
٧. رانك، «علاج الإرادة»، ص. ١٢٦، ١٢٧، ١٣١.
٨. راجع بيكر، «الثورة في الطب النفسي»، ص. ٢٥٢.
٩. آدلر، «علم نفس الفرد»، ص. ٢٥٢.
١٠. بوس «معنى ومحتوى الانحرافات الجنسية»، ص. ٤٦.
١١. برومبيرغ وشيلدر، «موقف العصابيين النفسيين تجاه الموت»، ص. ٢٠.
١٢. هارينغتون، «الخالدة»، ص. ٩٣.
١٣. جيمس، «أصناف الخبرة الدينية»، ص. ١٣٨.
١٤. آدلر، «علم نفس الفرد»، ص. ٢٥٦-٢٦٠.
١٥. في التحليل النفسي، لم يفهم أحد هذه الثنائية الوظيفية أفضل من فيلهلم رايش. راجع النظرية الرائعة في كتابه «تحليل الشخصية»، ١٩٣٣ (نيويورك: نونداي برس، الطبعة الثالثة، ١٩٤٩)، ص ٤٣١-٤٦٢.
١٦. راجع بيكر، «الثورة في الطب النفسي».
١٧. تشيسترتون، «الأرثوذكسية»، ولاسيما الفصل ٢.
١٨. رايش، «تحليل الشخصية»، ص. ٤٣٢، ٤٥٠.
١٩. آدلر، «علم نفس الفرد»، ص. ٢٥٧.
٢٠. بوس «معنى ومحتوى الانحرافات الجنسية».
٢١. الفصل ٩، في كتاب إيدي، «أنماط الحياة العالمية».
٢٢. فرويد، «الفتشية»، ١٩٢٧، بحوث مجمعة، المجلد. ٥، ص. ١٩٩.

٢٣. المرجع أعلاه، ص. ٢٠٠، ٢٠١.
٢٤. بـاك، «المرأة القضيبية: الخيـال في الانحرافات»، «دراسة التحليـل النفسي للطفل»، ١٩٦٨، ١٦: ٢٣.
٢٥. روم، «بعض ديناميكيات الفتشية»، سايكو أنلاتك كوارترلي، ١٩٤٩، ١٩: ١٤٦- ١٤٧.
٢٦. المرجع نفسه أعلاه.
٢٧. يونغ «التحويل»، الفصل العاشر.
٢٨. بوس «معنى ومحتوى الانحرافات الجنسية»، ص. ٢٤، ٣٢، ٣٣، ٣٧، ١١٩، ١٣٦.
٢٩. «الحياة ضد الموت»، ص. ١٣٢ - ١٣٤.
٣٠. نانسي ت. شـبيغل، «فِتش الطفولة واستمراره في الأنوثة الشـابة»، دراسة التحليل النفسي للطفل، ١٩٦٧، ٢٢: ٤٠٨.
٣١. راجـع غريـن إيكـر، «الانحرافـات: مرتكـزات عامـة فيما يتعلـق بخلفيتهـا الجينية والديناميكية»، «دراسة التحليل النفسي للطفل»، ١٩٦٨، ٢٣:٥٧.
٣٢. روم، «بعض الديناميكيات»، ص. ١٤٨-١٤٩.
٣٣. إس. إم. باين، «ملاحظات حول تطور الأنا للفتشي» المجلة الدولية للتحليل النفسي ١٩٣٨، ٢٠: ١٦٩.
٣٤. راجع كتابه «حول الهوس».
٣٥. غرين إيكر «علاقات معينة بين الفتشـية والتطور الخاطئ لصورة الجسـد»، « دراسة التحليل النفسي للطفل»، ١٩٥٣، ٨:٨٤.
٣٦. غرين إيكر «علاقات معينة»، ص. ٩٣ ؛ انظر أيضا كتابها «الانحرافات»، ص ٤٧- ٦٢.
٣٧. راجـع باك، «المـرأة القضيبية»، ص. ٢٠؛ غرين إيكر، «علاقات معينة»، ص. ٨٠ ؛ «الانحرافـات» ؛ «مزيد من المرتكزات فيما يتعلق بالفتشـية» دراسة التحليل النفسي للطفل، ١٩٥٥، ١٠: ١٩٢.
٣٨. أوتـو فينخـل، «علم نفس التشـبه بالجنس الآخر»، مجلـة التحليل النفـسي الدولية، ١٩٣٠، ١١: ٢٢٠.
٣٩. لوارند، الفتشية في طور التكوين»، مجلة التحليل النفسي الدولية، ٤٢٢:١١.
٤٠. فرويد، «الفتشية»، ص. ٢٠١.
٤١. نيغلر، ««الفتشـية: مراجعة ودراسة الحالة»، سايكاير تـك كوارترلي، ١٩٥٧، ٣١: ٧٢٥.
٤٢. راجع بيكر «ملاك يرتدي درعاً».
٤٣. «التربية الحديثة»، ص. ٥٢.
٤٤. المرجع نفسه أعلاه، ص. ١٩٩-٢٠٠.
٤٥. «الفن والفنان»، ص. ٥٤-٥٥.
٤٦. «علم النفس والروح»، ص. ٤٣.
٤٧. المرجع نفسه أعلاه.

٤٨. ف. هـ. آلن، «المثلية الجنسية فيما يتعلق بمشكلة الاختلاف البشري»، المجلة الأمريكية للطب النفسي، ١٩٤٠، ١٠: ١٢٩-
٤٩. م. بالينت، «مساهمة في الفتشية»، المجلة الدولية للتحليل النفسي، ١٩٣٥، ١٦: ٤٨١.
٥٠. فرويد، «الفتشية»، ص. ١٩٩.
٥١. بوس، «الانحرافات الجنسية»، ص. ٥٠ وما بعدها.
٥٢. المرجع أعلاه، ص. ٥٢.
٥٣. المرجع أعلاه، ص. ٤١-٤٢.
٥٤. المرجع أعلاه، ص. ٧٤.
٥٥. المرجع نفسه أعلاه، ص. ٥١.
٥٦. غرين إيكر، «ملاحظات إضافية حول الفتشية»، دراسة التحليل النفسي للطفل، ١٩٦٠، ١٥: ٣٩١-٢٠٧.
٥٧. غرين إيكر، «الفِتش وموضوع التحويل»، دراسة التحليل النفسي للطفل، ١٩٦٩، ٢٤: ١٦١-١٦٢.
٥٨. فرويد، «الفتشية»، ص. ٢٠١.
٥٩. راجع غرين إيكر، «الفِتش وموضوع التحويل»، ص. ١٥٠.
٦٠. غرين إيكر، «ملاحظات إضافية»، ص. ٢٠٠.
٦١. المرجع أعلاه، ص. ٢٠٢.
٦٢. راجع جيمس غلوفر، «ملاحظات حول شكل غير عادي للشذوذ»، المجلة الدولية للتحليل النفسي، ١٩٢٧، ٨: ١٠-٢٤.
٦٣. فينخل، «علم نفس التشبه بالجنس الآخر»، ص. ٢١٩.
٦٤. راجع باك، «المرأة القضيبية»، ص. ١٦؛ فينخل، «علم نفس التشبه بالجنس الآخر»، ص. ٢١٤.
٦٥. فينخل، «علم نفس التشبه بالجنس الآخر»، ص. ٢١٩.
٦٦. باك، «المرأة القضيبية»، ص. ٢٥
٦٧. فينخل، «علم نفس التشبه بالجنس الآخر»، ص. ٢١٩.
٦٨. غرين إيكر «علاقات معينة»، ص. ٨١.
٦٩. اتش. تي. باكنر، «المسار الوظيفي للمتشبه بالجنس الآخر»، الطب النفسي، ١٩٧٠، ٣٣: ٣٨١-٣٨٩.
٧٠. فرويد، «الفتشية»، ص. ٢٠٤.
٧١. غرين إيكر، «ملاحظات اضافية»، ص. ٢٠٤.
٧٢. المرجع أعلاه، ص. ٢٠٦.
٧٣. روم، «بعض الديناميكيات»، ص. ١٤٧.
٧٤. المرجع أعلاه، ص. ١٤٠.
٧٥. راجع بيكر، «ملاك يرتدي درعاً»، الفصل الأول.
٧٦. غرين إيكر «علاقات معينة»، ص. ٦٧.
٧٧. رانك، صحيفة جمعية أوتو رانك، كانون الأول، ١٩٧٠، ص. ٤٩.

٧٨. راجع بيكر، «ملاك يرتدي درعاً».
٧٩. بيبر، «معنى الماسوشية»، المجلة الأمريكية للعلاج النفسي، ١٩٥٣، ٧: ٤٣٨.
٨٠. زيلبورغ/ «الخوف من الموت»، ص. ٤٧٣-٤٧٤.
٨١. «علاج الإرادة»، ص. ١٢٩-١٣١.
٨٢. هارت، «معنى السلبية»، سايكياترك كوارترلي. ١٩٥٥، ٢٩: ٦٠٥.
٨٣. روم، «بعض الديناميكيات»، ص. ١٤٥.
٨٤. «ما وراء علم النفس»، ص. ١٨٥-١٩٠؛ راجع أيضاً رسالته إلى جيسي تافت، ٩ تشرين الثاني ١٩٣٧، ص. ٢٤٠ من كتاب تافت «أوتو رانك».
٨٥. «ما وراء علم النفس»، ص. ١٨٩.
٨٦. أنسباخر، «الفريد آدلر»، ص. ٢٧١-٢٧٣.
٨٧. راجع دي. أي. شوارتز، «الاستمرارية الوجودية لجنون العظمة والاكتئاب»، سايكياترك كوارترلي، ١٩٦٤، ٣٨: ٦٩٠-٧٠٦.
٨٨. راجع آدلر في أنسباخر، ص. ٤٢٧.
٨٩. فروم، «الهروب من الحرية» (نيويورك: أفون بوكس، ١٩٤١)، ص ١٧٣ وما يليها.
٩٠. بيبر، «معنى الماسوشية»، ص. ٤٤١.
٩١. راجع فروم، «جوهر الإنسان»، الفصل الثالث.
٩٢. إبراهام بريل، «النيكروفيليا»، مجلة علم النفس المرضي الجنائي، ١٩٤١، ٢: ٤٤٠-٤٤١.
٩٣. بوس، «انحرافات جنسية»، ص. ٥٥-٦١.
٩٤. شتراوس، «الشحيح»، ص. ١٧٨-١٧٩.
٩٥. راجع يونغ، «التحويل»، ص. ٦٩؛ فروم، «ما وراء سلاسل الوهم»، (نيويورك: سايمون وشوستر، ١٩٦٢)، ص. ٥٦ وما بعدها.
٩٦. رسالة إلى جيسي تافت، ٢٦ أيلول ١٩٣٧، «أوتو رانك»، ص. ٢٣٦.

الفصل الحادي عشر:

١. فرويد، «التحليل النفسي والإيمان: حوارات مع القس أوسكار فيستر»، (نيويورك: بايسك بوكس، ١٩٦٣)، ص ٦١-٦٢.
٢. «رايش متحدثاً عن فرويد»، م. هجيز و سي.أم. رافايل، (نيويورك: نونداي برس، ١٩٦٧)، ص ٢٠-٢١.
٣. راجع. ص ١٩٢ و ١٩٩ من كتابه «ذكريات وأحلام وتأملات».
٤. كيركغارد، «خوف ورعدة»، ص. ٤٩، وما بعدها.
٥. تعليق ليف شيستوف في كتابه الكلاسيكي «أثينا والقدس» (أثينا، أوهايو: مطبعة جامعة أوهايو، ١٩٦٦)، ص ٢٢٩ وما بعدها.
٦. راجع «الحياة ضد الموت»، ص. ٣٠٨.
٧. المرجع نفسه أعلاه، ص. ٢٩١-٢٩٢.

٨. ر. ل. ستيفنسون، مُقتبس في كتاب جيمس، «أصناف الخبرة»، ص. ٨٥. الهامش.
٩. فشل يعترف به في الواقع في ص. ٢٦٨.
١٠. راجع إعادة تأكيد ديفيد باكان لهذه النظرة الرانكية: «سيغموند فرويد والتقليد اليهودي الصوفي» (نيويورك: كتب شوكن، ١٩٦٥)، ص ٢٧٥-٢٧٦.
١١. «الحياة ضد الموت»، ص. ٢٧٠.
١٢. المرجع أعلاه، ص. ٢٩٣.
١٣. المرجع أعلاه، ص. ٢٩٢.
١٤. راجع بيكر» الثورة في الطب النفسي».
١٥. راجع «الحياة ضد الموت»، ص. ٣١، ٣٩.
١٦. هربرت ماركوز، «إيروس والحضارة»، (نيويورك: فينتج بوكس، ١٩٦٢)، ص. ٢١١.
١٧. المرجع نفسه أعلاه، ص. ٢١٦.
١٨. ريف، «الثقافة المستحيلة: أوسكار وايلد وكاريزما الفنان»، أيلول ١٩٧٠، ص ٣٣-٤٤.
١٩. المرجع أعلاه، ص. ٤١.
٢٠. المرجع أعلاه، ص. ٤٠.
٢١. المرجع أعلاه، ص. ٤١.
٢٢. هارينغتون، «الخالد».
٢٣. اقتُبس في كتاب جاك كورون «الموت والفكر الغربي»، ص. ١٣٥.
٢٤. المرجع نفسه أعلاه، ص. ١٣٥-١٣٦.
٢٥. المرجع نفسه أعلاه، ص. ١٣٥-١٣٦.
٢٦. هارينغتون، «الخالد»، ص. ٢٨٨.
٢٧. راجع ريف، «انتصار العلاج: استعمالات الإيمان بعد فرويد» (نيويورك: هاربر ورو، ١٩٦٦).
٢٨. اقتُبس في كتاب جيسي تافت «أوتو رانك»، ص. ١٣٩.
٢٩. في حديث خاص.
٣٠. راجع جي. فيغان و أي. شيبرد في «علاج الجشطالت اليوم»، (بالو ألتو: كتب العلوم والسلوك، ١٩٧٠)، ص ٢٣٧-٣٨.
٣١. راجع أف. ام الكساندر، «استخدام الذات؛ اتجاهها الواعي فيما يتعلق بالتشخيص والعمل والتحكم في رد الفعل»، بمقدمة كتبها جون ديوي (نيويورك: داتون، ١٩٣٢)؛ جي دي بودين، «ألكساندر والتقدم الإبداعي للفرد» (لندن: فاولر، ١٩٦٥).
٣٢. ريف «انتصار العلاج».
٣٣. فروم، «المجتمع العاقل»، (نيويورك: فوسيت بوكس، ١٩٥٥)، ص. ٣٤.
٣٤. جون باسمور «كمال الإنسان» (لندن: داكويرث، ١٩٧٠).
٣٥. تيليش، «أهمية الوجود الجديد في اللاهوت المسيحي»، في «الإنسان والتحول:

أوراق من كتب إيرانوس السنوية»، المجلد. الخامس، تم تحريره بقلم جوزيف كامبل، ترجمة رالف مانهايم (نيويورك: بانثيون بوكس، ١٩٦٤)، ص. ١٧٢، أيضا ص. ١٦٤.

٣٦. من أجل الاستعمال الدقيق الآخر للمفاهيم واللغة حول معنى **immanentism**، انظر الكتب المهمة لجورج ب. كونغر، «أيديولوجيات الدين» (نيويورك: راوند تيبل بريس، ١٩٤٠)؛ و فرانك ب. ديلي، «الميتافيزيقا واللغة الدينية»، (نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، ١٩٦٤).

٣٧. لانغر، «الفلسفة في مفتاح جديد»، (نيويورك: مينتور بوكس، ١٩٤٢)، ص. ١٩٩.

٣٨. فروم، «الإنسان لنفسه»، (نيويورك: فوسيت بوكس، ١٩٤٧)، ص. ٩٥ وما بعدها.

٣٩. كويستلر، «اللوتس والروبوت»، (نيويورك: ماكميلان، ١٩٦٠).

٤٠. تيليش، «الشجاعة في أن توجد» (نيو هافن: مطبعة جامعة ييل، ١٩٥٢)، ص. ١٧٧ وما بعدها.

٤١. راجع إي. جاك، «الموت وأزمة منتصف العمر»، ص. ١٤٨-١٤٩.

٤٢. راجع جايمس في. نيل، «دروس من شعب بدائي»، علوم، المجلد. ١٧٠، رقم ٣٩٦٠، ٢٠ تشرين الثاني ١٩٧٠، ص. ٨٢١.

٤٣. روبرت جاي ليفتون، في مقدمة «الخلود الثوري»، (نيويورك: فينتيج بوكس، ١٩٦٨). أعدّ هذا أيضاً حجة الكتاب الأخير لبيتر هومانز، «اللاهوت بعد فرويد»، (إنديانابوليس: بوبس ميريل، ١٩٧٠).

الفهرس

إنكار الموت

«عمل شجاع يفيض ذكاءً وشغفاً متقدين، إنه كتاب ثوري سيدوم أثره إلى الأبد».

نيويورك تايمز بوك ريفيو

«... عملٌ متوازن وإبداعي ويوحي بالكثير. ... يقدم بيكر لقرائه تدريجياً وبشكلٍ مدروسٍ - وبقدرٍ كبيرٍ من المعرفة والحماس - تعقيدات والتباسات التفكير التحليلي، فضلاً عنِ الأدبياتِ الفلسفية بأكملها... .»

واشنطن بوس بوك وورلد

«تركيبة نفسية فلسفية رائعة تُصنَّف ضمن الكتب المهمة جداً لهذا العام. يكتب البروفيسور بيكر بكل ما أوتي من قوة وبصيرة ثاقبة ... ويتقدم بلا هوادة نحو الإفصاح الدقيق عن قيود التحليل النفسي والعقل حتى يساعد الإنسان على تجاوز مخاوفه المتضاربة من الموت والحياة ... سيتم تصنيف كتابه هذا ضمن كوكبة الأعمال العظيمة».

مجلة بابليشرز ويكلي

واحد من أكبر الأعمال الفكرية أثرًا خلال القرن العشرين لأنه أحدث هزة في مجالي علم النفس والأنثروبولوجيا إضافة إلى تقديمه اطروحات فلسفية عميقة لا تزال تتمتع بأثرها الواسع إلى اليوم.

مارك مانسون - فن اللامبالاة

